

NYU - BCES



31142 02570 3854

BP60.A196 M42x

Abu Sa'id

ABU SA'ID-I ABU L-HAYR

(357.640/957-11481)



ACTA IRANICA



**Elmer Holmes
Bobst Library**

**New York
University**





ACTA IRANICA

TROISIÈME SÉRIE

VOLUME IV

SOUS LE HAUT PATRONAGE
DE S.M.I. LE SHAHINSHAH ARYAMEHR

ACTA IRANICA

ENCYCLOPÉDIE PERMANENTE DES ÉTUDES IRANIENNES
FONDÉE À L'OCCASION DU 2500^e ANNIVERSAIRE
DE LA FONDATION DE L'EMPIRE PERSE PAR CYRUS LE GRAND

TROISIÈME SÉRIE

TEXTES ET MÉMOIRES



Acta Iranica 11

ÉDITION
BIBLIOTHÈQUE PAHLAVI
TÉHÉRAN-LIÈGE

DIFFUSION
E.J. BRILL
LEIDEN

TEXTES ET MÉMOIRES

VOLUME IV

/ ABŪ SA'ID-I ABŪ L-ḤAYR

(357-440/967-1049) /

WIRKLICHKEIT UND LEGENDE

VON

FRIITZ MEIER

et



RECEIVED - N. Y. U.

APR 28 1977

E. H. BOBST LIBRARY
SERIALS DEPT., T. S. DIV.

1976

DIFFUSION
E.J. BRILL
LEIDEN

ÉDITION
BIBLIOTHÈQUE PAHLAVI
TÉHÉRAN-LIÈGE

COMITÉ INTERNATIONAL

Prof. Sir Harold BAILEY (Grande-Bretagne); Prof. George CAMERON (E.-U.); S. Exc. Prof. Enrico CERULLI (Italie); † S. Exc. Dr. TARA CHAND (Inde); Prof. Henry CORBIN (France); Prof. Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN (Belgique); Prof. Namio EGAMI (Japon); Prof. Dr. Wilhem EILERS (Allemagne); Prof. S. Ednan ERZI (Turquie); Prof. Richard ETTINGHAUSEN (E.-U.); Acad. B.G. GAFUROV (U.R.S.S.); Prof. Roman GHISLERMAN (France); S. Exc. Prof. Garcia GÓMEZ (Espagne); Prof. János HARMATTA (Hongrie); Prof. Dr. Walther HINZ (Allemagne); Prof. Yahya AL-KHAYAT (Egypte); S. Em. Card. Dr. Franz KÖNIG (Autriche); Prof. Georg MORGENSTIERNE (Norvège); † Prof. Henrik S. NYBERG (Suède); Pir Husamuddin RASHIDI (Pakistan).

DIRECTION

Le Conseil Culturel Impérial de l'Iran.

S.E. Shodjaeddin SHAFA, Vice-ministre de la Cour Impériale, Directeur de la Bibliothèque Pahlavi.

RÉDACTEUR EN CHEF

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, professeur ordinaire à l'Université de Liège, assisté de Pierre LECOQ, docteur en histoire et littératures orientales, et de Jean KELLENS, assistant à l'Université Johannes Gutenberg, Mayence.

Université de Liège, Place du 20 août 16, B 4000 Liège.

BP

80

, A196

, M42x

c.1

ISBN 9004 03902 3

9004 04539 2

© 1976 by Bibliothèque Pahlavi, Tehran-Liège

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN BELGIUM

INHALTSVERZEICHNIS

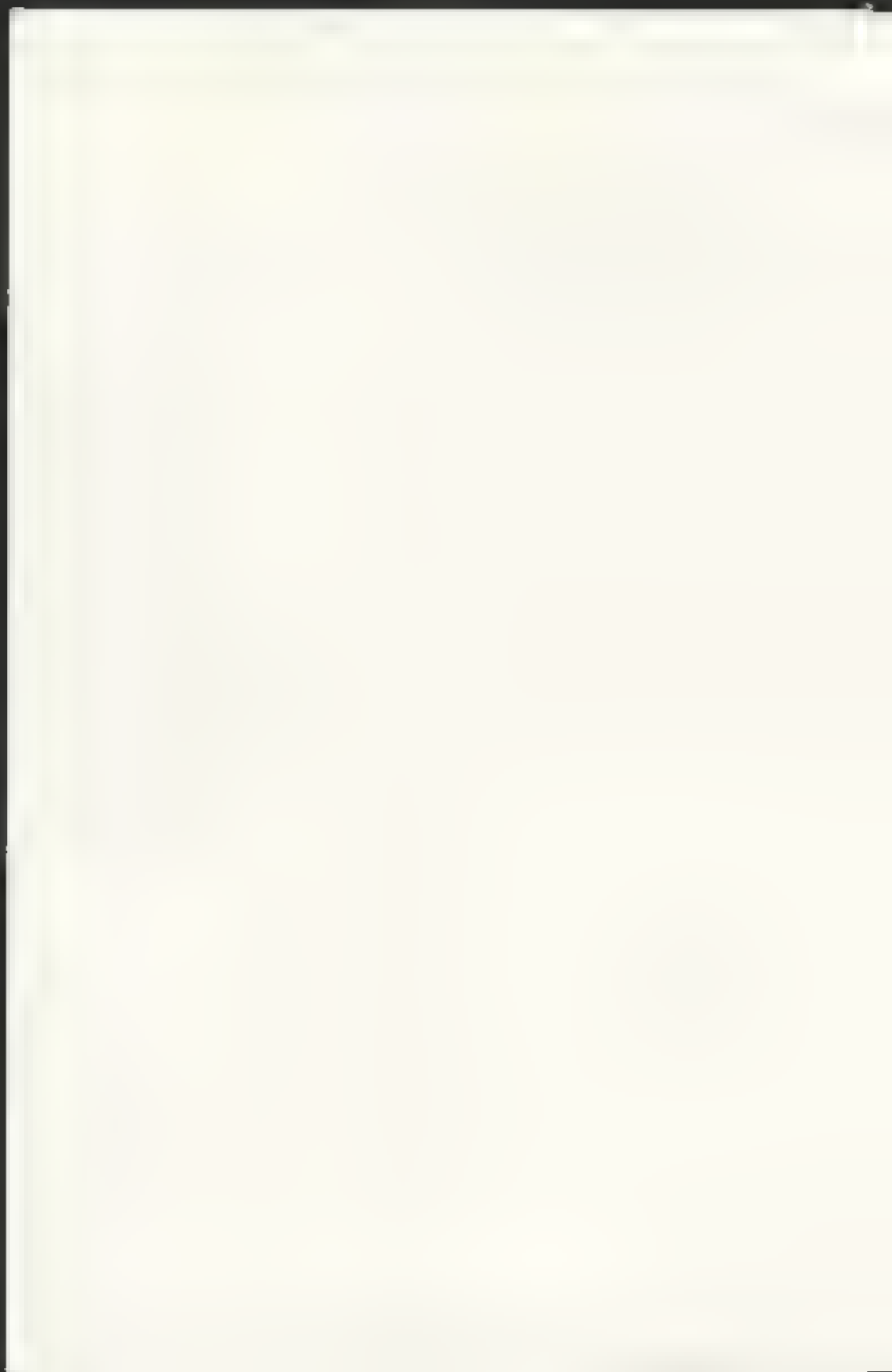
VORWORT	11*
1. MANNIGFALTIGKEIT DER ŠOFİK	1
Persönliche verschiedenheiten	1
Lokale unterschiede	4
Individuelle merkmale	7
Abweichungen im gleichen punkt	7
Gesamthafte gliederungsversuche	10
Lob der vielfalt	11
Widersprüche und unklarheiten der überlieferung	16
2. DIE QUELLEN ÜBER ABÜ SA'İD	19
Hauptquellen	19
Nebenquellen, zum teil von den hauptquellen abweichend	22
Widersprüche in den hauptquellen	32
Die unsicherheit in unserer erkenntnis	34
Abü Sa'ids eigene werke?	36
3. ABÜ SA'İDS LEBENS DATEN	39
Von der kindheit bis zur mystischen reife	39
Mēhana und Nēšābūr	46
Die dauer von Abü Sa'ids lehr gang	49
Abü Sa'ids erstes auftreten in Nēšābūr	52
Das ergebnis der datierungsversuche	59
Schwer einzuordnende selbstberichte	60
4. ABÜ SA'İDS VERHÄLTNIS ZU DEN RECHTSSCHULEN UND ZU DEN 'ALIDEN	65
5. ABÜ SA'İDS MYSTISCHER AUFSTIEG UND WANDEL	69
Seine askese	69
Abü Sa'ids abkehr von der askese	71
Das eine handlungssubjekt. Gut und böse	73
Die zwei fassen einer mystischen laufbahn	77
6. ABÜ SA'İDS BESTREBEN, SICH SELBST AUFZUHEBEN	81
Das nichtsein, der niemand	81
Der austausch des ichs gegen gott	85
Die zwei gesichter und die zwei ausdrucksweisen der unio	90
7. ANGABEN ABÜ SA'İDS ZU EINZELTEILEN SEINER MYSTIK	93
Bekanntes und unbekanntes	93

Gegen die selbstbehauptung	94
Gegen den eigenwillen	96
Gegen das planen	97
Gegen den widerstand	100
Ergebung	101
Die richtige zeit	105
Keine künstlichkeit	109
Dem zuge folgen	110
Der innere abstand von den weltlichen gütern	111
Ein schritt, zwei schritte	114
Keine falsche enthaltsamkeit	116
Ältere beispiele gegen leistungen des weltverzichts	118
Das bild des aäherrückens	120
Bedürftigkeit und aufrichtigkeit	122
Die gnade der erwählung	127
Das übergewicht von gottes güte über gottes strenge	131
8. ABÜ SA'IDS FRÖHLICHES HERZ	134
Freude: Abü Sa'ids dolce stil nuovo	134
Richtige und falsche freude	137
Freude als pflicht	138
Ältere gedanken zur freude	141
9. ZWISCHENSTÜCK: YAHYÄ B. MU'ÄD AR-RÄZI UND DIE HOFFNUNG	148
Furcht und hoffnung	148
Bevorzugung der furcht	152
Regungen zu gunsten der hoffnung	157
Das freundliche bild gottes	159
Vorgänger Yahyäs	163
Kritiker Yahyäs	167
Yahyäs zuversicht auf gottes vergebung	173
Yahyäs freude	178
Yahyā und der reichum	178
Yahyäs isolierung	182
Abü Sa'id und Yahyā	183
10. ABÜ SA'ID UND DAS BEGRIFFSPAAR »BEKLOMMENHEIT UND GELÖSTHEIT«	185
Das verhältnis von beklommenheit und gelöstheit zu furcht und hoffnung	185
Beklommenheit und gelöstheit als komplementärbegriffe	186
Abü Sa'id als vertreter der gelöstheit	192

11. Abū Sa'īds KUNST, SICH DIE GLÜCKLICHE STIMMUNG ZU BEWAHREN	196
Seine flucht vor den drohungen mit der hölle	196
Andere mittel, guten mutes zu bleiben	199
Überwindung der unlust durch abwechslung, unterhaltung, entspannung und schönheitsgenuss	204
Deblockierung des gemüts durch erzähler und durch zuhörer	208
Abū Sa'īds verhältnis zu dichtung und musik	210
Abū Sa'īds bedürfnis nach musik	218
Die verzückung als bewegungsphänomen	221
Die art der vorgetragenen lieder	223
Die frage nach der gesetzlichkeit des liedvortrags und des tanzens	226
Musikhören und gottesdienst	229
Koranleser und sänger	230
Koranlesung, gottesgedenken und musikhören	233
Koran und dichtung bei Abū Sa'īd	243
Dichtung und musik bei bestattungen	244
Beeinträchtigung des rituellebets durch dichtung und musik	251
»Der tänzer unserer lieben frau«	256
Musik im paradies	259
Totenfeiern	260
Keine genussmittel zur erhöhung der stimmung	266
Fröhlichkeit und leibesfülle	270
Abū Sa'īds empfindlichkeit für die bedeutung von namen	274
Den mitmenschen freude bereiten	275
Theorien über die ursachen des genusses	281
12. Abū Sa'īds SONDERSTELLUNG BEI SEINEN ZEITGENOSSEN	288
13. ŠŪFISCHE ZUSAMMENSCHLÜSSE	296
Das auftreten der šūfiyya in gruppen und scharen	296
Politische aktionen	300
Treffpunkte	301
Konvente	302
Abū Sa'īds »zehn gebote« für die konventsinsassen	310
Nichtšūfische konvente	311
Verweisung der gruppe durch den tod ihres meisters. Vorbehalte gegen die profetenverehrung	312

Abū Sa'īds bestreben, seine jünger auf eigene füsse zu stellen	316
14. Abū Sa'īd und die politischen machthaber	319
Şūfiverfolgungen	319
Abū Sa'īd und die ġaznawiden	325
Abū Sa'īd und die seldschuken	326
Abū Sa'īd und die amsträger	329
15. Der äussere anhängerkreis Abū Sa'īds, die »freunde«	337
16. Der mittlere anhängerkreis Abū Sa'īds, die »jünger«	346
Versammlungen und reisen	346
Gönnerinnen und jüngerinnen	350
Şūfiyyāt	354
Die verleihung des flickenrocks	356
Abū Sa'īds engste mitarbeiter aus der jüngerschaft	360
Die »zehn genossen«	364
Die geschichte von Dōst-i Dāğā	369
Der geschichtliche Dōst-i Dāğā	375
Ein nachhall der geschichte von Dōst-i Dāğā	379
17. Der innerste anhängerkreis Abū Sa'īds, seine familie	384
Kinder	384
Enkel	388
Die »zehn personen«	390
Abū Tāhir als nachfolger	394
Die weiteren nachfolger	400
18. Die verwüstung Mēhanas durch die ġuzz	403
Das datum	403
Die folgen	405
19. Der geistliche machtbereich Abū Sa'īds	410
Herrschaftsgebiete heiliger männer	410
Grenzen von Abū Sa'īds hoheitsgebiet	418
Abū Sa'īds rückzug aus Nēšāhūr	422
Konvente als stützpunkte	426
Abū Sa'īd und Ahmad-i Ġām	427
Die »heilige stätte« in Mēhana	429
20. Die marabutfamilie	438
Zwei arten şūfischer gruppenführung	438
Schulen, vereine und organisationen	441
Delegierung von bevollmächtigten	444
Die markgrafen und der prinz	446
Echte und nachträgliche selbstverherrlichung	449

Die scheichnachkommen	455
Rätselhaftes gentilicium bei Kirmān	465
21. ANHANG 1: FRÖHLICHKEIT BEI SPÄTEREN MYSTIKERN	468
Einige einzelgänger	468
Šāḡiliyya	470
Tigāniyya	481
Badawiyya	482
Rifā'iyya	483
Mawlawiyya	484
Ni'matullāhiyya	490
Muḥā Šāh in Kašmīr	492
Qalandariyya	494
22. ANHANG 2: DER STAMMBAUM VON ABŪ SA'ĪD'S FAMILIE	517
Stammtafel	517
Quellenangaben und erläuterungen zur stammtafel	519
Ergänzungen zur stammtafel	524
Nichtdazugehörige	525
INDICES	527
Bibliografische hilfen	527
Namen und ausgewählte wörter	544



VORWORT

Der mystiker Abū Sa'īd ibn-i Abī l-Hayr (357-440 der hiġra/967-1049 n.Chr.) hat schon mehrfach die aufmerksamkeit auf sich gezogen. Der grund, warum diese neue arbeit über ihn erscheint, ist der, dass seine besondere persönlichkei~~t~~ noch deutlicher erfasst und der begriff, der sich mit seinem namen verbindet, noch besser begründet werden sollte. Wie bei Hallāġ das zwieli~~ch~~tige seines wesens und die tragik seines schicksals in atem hält, so weckt ~~der~~ Abū Sa'īd das heitere gemüt, das in den erzählungen über ihn allenthalben durchscheint, die neugier nach den zusammenhängen, aus denen es sich verstehen liesse. Ist Hallāġs leben überschattet von einer sehnsucht und von seinem märtyrertod, so ist Abū Sa'īds lebensbild überstrahlt von der helle einer fröhlichkeit und erleuchtet vom gefühl eines besitzens.

Die nähere bekanntschaf~~t~~ mit Abū Sa'īd zeigt, dass er wie andere mystiker versuche gewagt hat, die an moderne auseinandersetzungen mit dem sogenannten unbewussten erinnern. Abū Sa'īd arbeitete sich durch eine strenge innere ertüchtigung zu einer seelenverfassung durch, in der er unter den verlockungen und trieben die zu unterscheiden vermochte, denen er folgen zu dürfen glaubte. Neuere abendländische seelenführung will ebenfalls aus der ichverhaftung herausführen und einem übergeordneten umgreifenden subjekt unterordnen, das sich in zeichen kundgibt. Abū Sa'īd ging natürlich von einer heiligen schrift und deren psychagogischen ausdeutern, seinen vorgängern, aus. Der abendländische meister heutiger tage beruft sich auf »naturwissenschaftliche« beobachtungen an der seele, vermischt diese aber oft mit bestandstücken vorwiegend der christlichen kultur und verrät damit, dass er diese in jenen und jene in diesen wiedergefunden hat. Abū Sa'īd liefert hier ein beispiel für die art und weise, wie man im hochmittelalter des islama den weg der einbettung seiner selbst in »den willen gottes« etwa beschritten hat und dabei zu einem erfreulichen, leben- und todbejahenden ziele gelangt ist.

Eine genauere untersuchung schien mir aber auch die gruppe zu verdienen, die sich um Abū Sa'īd gebildet hatte. Wie setzte sie sich zusammen? Wie verhielten sich die verschiedenen schichten dieser zusammensetzung zu ihrem meister und wie dieser zu ihnen? Wiesen die einzelnen schichten ein geäder auf und welches? Am engsten fühlte sich Abū Sa'īd zweifellos mit seiner familie verbunden. Wie stellte sie

sich zu seinem werk? Was trug sie zu dessen bestand und überleben bei? Was wurde aus seiner gefolgschaft und aus seiner familie nach seinem tod? Da die hauptchronisten aus seiner familie stammen und an der aufrechterhaltung der tradition ein interesse hatten, erhält man einigen einblick in die verhältnisse eines süfischen familienunternehmens und einer süfischen ahnenverehrung, und zwar am beispiel einer gesellschaft, die es nie zu einem eigentlichen orden gebracht hat.

Ich nahm mir nicht vor, die nachrichten über die mystik Abū Sa'īds psychologisch und die über seine beziehungen zu seinen anhängern und mitmenschen soziologisch umzuschreiben. Ich sah meine aufgabe vielmehr darin, so nah wie möglich an den texten zu bleiben und ihnen folgend einige nachprüfbare konturen von Abū Sa'īds geistiger gestalt und von seinem nachleben hervorzuheben. Zur verdeutlichung des bildes griff ich da und dort in frühere und spätere zeiten aus und zog verschiedentlich vergleichsmaterial heran. Wo ich etwas weiter ausholte, kam ich einem an mich herangetragenen wunsch entgegen, nicht zu karg zu sein, und wiederholungen gestattete ich mir da, wo ich glaubte, durch sie rascher ins bild zu setzen als durch verweise oder ohne sie zu wenig vollständig zu sein. Vollständigkeit an sich war allerdings nirgends mein bestreben.

Leider erwies sich eine reinliche scheidung von legende und wirklichkeit als undurchführbar. Die verbung für Abū Sa'īd ist in der überlieferung so eng mit seiner geschichte verflochten, dass man mit der entfernung des unsicheren auch das sichere beseitigen würde. Will man vom heiligen überhaupt etwas sehen, so muss man der hagiografischen dunstwolke folgen, in der er einherwandelt. Diese kann züge vortäuschen, die der heilige nicht gehabt hat, und andere, die er gehabt hat, vertuschen. Strenge treue zu einer solchen überlieferung muss einen gutgläubigen zu einer scheinwirklichkeit und zu ordnungen führen, die den dingen gewalt antun. Hier den richtigen abstand zum glauben und zu den urkunden zu finden, ist nicht immer leicht, ja fast unmöglich. Mit der flucht in eine diffusere darstellung, die die urkunden nicht mehr genau nimmt, entzieht man sich der forderung, die vorgetragene ansicht zu belegen, und gerät in eine subjektive scheinwelt, und mit dem interpretierenden auspressen der überlieferten angaben, die man zu wörtlich nimmt, zieht man aus falschen voraussetzungen falsche schlüsse. Ich habe aus der not eine tugend gemacht: Ich habe die mir zur verfügung stehenden filologischen mittel voll eingesetzt, aber überall vorbehalte angebracht. Ich nehme hier nichts zurück, möchte aber die vorbehalte nochmals unterstreichen.

Allfällige russische arbeiten habe ich nicht benutzen und das grab des scheichs nie besuchen können. Mohammad Achenas französische übersetzung der *Asrār ut-tawhīd* kam mir erst nach abschluss der untersuchung zu gesicht. Abweichungen zwischen seinem und meinem textverständnis sind nur selten vermerkt und werden sich, soweit es um den wortlaut geht, erst nach einer kritischen neuausgabe des persischen originals beurteilen und bereinigen lassen.

Aus vorliebe für altes sprachgut – und nicht etwa aus schulmeisterei oder effekthascherei – habe ich bei der umschrift persischer wörter und namen die zeitgenössischen formen eingesetzt und dabei die post-vokalisches q bis ins 7./13.jh. und die maghūlvokale bis ins 8./14.jh., manchmal auch darüber hinaus, für den schwer abgrenzbaren osten bis heute, beibehalten. Daraus entstanden doppelformen und auch einige unregelmässigkeiten, wenn 'der gleiche name aus zeitlich verschiedenen quellen stammte. Ausserdem waren sichere entscheidungen nicht immer zu treffen. Der ortsname Nōqān liess sich aus dem wechsel von Nawqān und Nūqān erschliessen. Aber Sōkān, Pōsang, Pōsangān sind willkürlich. Für Čagri wäre vielleicht Čagrē zu schreiben gewesen. Mit den persischen formen kreuzen sich arabische. Ibn al-Ḥaṣīf und Ibn Ḥaṣīf stehen neben Ibn-i Ḥaṣīf, 'Ayn al-quḍāh neben 'Ayn ul-quḍāi, Būsangī neben Pōsang, Naysābūr neben persisch Nēsābūr (alt) und Nayšābūr (neu). Arabisch Ġūzgāni, Rūḡhārī, Daylamī, Qummi behielt ich bei gegen persisch Gōzgānān (später Ġawzāgānān), Rōḡhārī, Dēlamī, Qumī und getraute mich auch nicht, Bayhaq in Bēhaq zu verwandeln. Der persischen aussprache gemäss schreibe ich Abū 'Abdullāh, würde jedoch heute die mischform Marwurrōḡ, die ich mir für die ältere zeit ausdachte, am liebsten durch das gewöhnliche Marw-i Rōḡ und Marw ar-Rūḡ ersetzen.

Inkonsequenzen in meinen schreibungen sind leicht zu finden und zu erkennen: āyēf, Nāyīn stehen gegen qarrō'i, Nawā'i: ismailiten gegen S'i'iten; Ridā Qulī Ḥān gegen Āṣaṣhān. In ribūi al-Bastāmī (in Bagdad) ist umgekehrt einer wohl nicht zu rechtfertigenden konsequenz zuliebe das persische Bastāmī eingedrungen.

Zum schluss möchte ich meinem verehrten freund J. Duchesne-Guillemin meinen herzlichsten dank dafür aussprechen, dass er diesen meinen versuch über den meister von Mēhana in die Acta Iranica aufgenommen hat.

Basel, im april 1976

Fritz Meier



1. MANNIGFALTIGKEIT DER ŠUFİK

PERSÖNLICHE VERSCHIEDENHEITEN.

Obwohl die islamischen mystiker immer wieder versucht haben, ihre bewegung möglichst mit koran und sunna in übereinstimmung zu bringen, und starke persönlichkeiten innerhalb und ausserhalb der šufik aufgetreten sind, die dieser immer wieder den weg wiesen, hat sie sich doch nie über einen leisten schlagen lassen. Die šufik wechselt ihr gesicht von person zu person und von gruppe zu gruppe schon in der klassischen zeit (3.-5./9.-11.jahrhundert) und dann weiter durch das mittelalter und die neuzeit. Die beteiligten haben das selber bemerkt und oft darauf hingewiesen. Einige bezifferten die zahl der wege, die zu gott führten, auf die zahl der gläubigen¹. Abū Yazīd al-Basāmī (gest.vielleicht 261/874) bezeichnet die wege zu gott als so zahlreich wie die geschöpfe² und preist glücklich den, der wenigstens auf einem dieser wege geführt wird³. Muzayyin (gest.328/940) weiss, dass die zahl der wege zu gott so gross ist wie die der sterne, und findet nicht einmal den einen, den er braucht⁴. »Zahlreicher als die sterne des himmels«, übersteigert ein anonymus des 4./10.jahrhunderts⁵. »So zahlreich wie die atemzüge der geschöpfe«, wissen andere zu variieren⁶, und Ahmad Zarrūq (gest. 899/1493) filosofiert darüber: »Nie stimmten zwei menschen über ein und dieselbe sache in allen punkten überein, auch wenn sie im kern oder in den ableitungen oder in einigen aspekten miteinander einig waren; darum hat man gesagt: Die wege zu gott sind so zahlreich wie die atemzüge der

¹ Abū Tūlib al-Makkī: *Qūt al-qulūb*, Kairo 1932, 1, 125.

² *Qūt* 1, 125: anonym Basāmī mit a = der ersten silbe nach Sam'ānu *Ansāb*. Ibn al-Aʿrī: *Al-futūḥ fi taḥdīṭ al-Ansāb*, übernimmt dies samt der andern nisha Bisāmī mit i, betrachtet aber die form mit i als eigentlich für beide gültig, da beide aus einem persischen wort arabisiert seien. Wilhelm Eilers: *Semiramis*, Österr. Ak. Wiss. Phil.-Hist. Kl. Sb. 274, 2, Wien 1971, III, anm. 30, sieht im ortsnamen Basām (er vokalisiert mit u) den »arabischen« mannennamen Bistām.

³ Sulamī: *Tafīr*, zu sure 5, 48 (hs. Fatih 262, 42a).

⁴ Sulamī: *Tabaqāt as-sūfiyya*, Kairo 1935, 383, 1-2/ed. Pedersen, Leiden 1960, 397, 14-398, 1.

⁵ *Adab al-murūq*, in *Hānaqāh*: *Almadī* 83, 57 (s. *Oriens* 20, 1967, 82-91).

⁶ Fritz Meier: *Die Faḡā'ih al-ḡamāl wa-faḡā'ih al-ḡalāl des Naḡm ad-dīn al-Kubrā*, Ak. Wiss. Lit. Mainz, Veröff. Orient. Komm. 9, Wiesbaden 1957, einkl. III. Ibn al-ʿArabī: *Al-futūḥ al-makkīyya*, kap. 177 (Kairo 1293, 2, 419).

geschöpfe»⁷. Tamastāni (gest. nach 340/952) folgt Bastāmī⁸ und leitet gerade vom wissen um diese vielheit die moralische forderung ab, den eigenen weg nicht zu überschätzen⁹. Derselbe Tamastāni behauptet aber auch, dass من eigentlich gar keinen weg zu gott gebe, sondern gott den weg mache oder gehen lasse¹⁰, und in diese richtung deutet auch Nağm ad-dīn al-Kubrā (gest. 618/1221), wenn er die unzähligen wege zu gott auf drei hauptwege zusammenstreicht und als den kürzesten unter diesen das aufgeben des eigenwillens hinstellt¹¹, denn das läuft eben darauf hinaus, gott wirken zu lassen. Nach der meinung des anonymus aus dem 4./10. jh. geht die verschiedenheit auch nur die reise an, gott vereinige die wanderer aber in einem einzigen sinngehalt¹². Yahyā Būharī betont 723-4/1323-4 ebenfalls, dass die wege, obwohl zahlreich und verschieden, doch zu einem einzigen ziel führten¹³.

Die chronisten machen nicht selten darauf aufmerksam, dass der šūfī Soundso seinen eigenen weg gegangen oder dem weg des meisters Soundso gefolgt sei. Aber nicht immer wird gesagt oder ist klar, worin diese besonderheit bestanden hat. Ibn Yazdāniyār aus Urmiya (4./10. jh.) soll eine eigene form (*ṣarīqa*) in der šūfīk gehabt haben¹⁴. Ibn al-Ḥulīf (gest. 371/981) in Šīrāz seine eigene richtung (*maḥḥab*) auf dem pfad (*ṣarīqat*)¹⁵. Abū 'Uymān al-Ḥirī (gest. 298/910) nahm im Nēšābūr von Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī (gest. 265/878-9) dessen «pfad»¹⁶. Ibn Nuğayd (gest. 366/976-7), mütterlicherseits grossvater Sulamī, aber, obwohl schüler auch Ḥirī, soll einen pfad besonderer art gegangen sein: من kuscherte seine zustände und liess seinen heiligen nu (*waqt*) nie sichtbar werden¹⁷, war also das, was man in Nēšābūr malāmātī nannte. 'Abdallāh b. Muḥammad b. Munāzil (gest. 329/941) hatte einen pfad für sich, hatte ihn aber von Ḥamdūn

⁷ 'Abdalḥuyy b. al-Imād *Sağardi ad-ḡahab fi aḥbār man ḡahab*, Kairo 1350-1351, jahr 899.

⁸ Sulamī: *Ṭabaqāt*, Kairo 472, 2-3; Pedersen 498, 2-3.

⁹ Sulamī: *Ṭabaqāt*, Kairo 472, 16-20; Pedersen 496, 4-6.

¹⁰ Ib. 472, 3; Pedersen 498, 3.

¹¹ *Fawā'id*, einleitung 88.

¹² *Adab al-mulūk* 57.

¹³ *Awḥād al-aḥbāb* = *a fuṣṣ ul-ādāb*, 88. Irāq-i Afār, Teheran 1345, 2, 55.

¹⁴ Sulamī: *Ṭabaqāt*, Kairo 406, 3; Pedersen 423, 4. Quṣayrī: *Risāla* s.n./kommentar des Zakariyyā al-Anṣārī. Bulaq 1290, I, 201. 'Abdallāh-i Anṣārī: *Ṭabaqāt us-sūfiyya*, ed. 'Abdulḥayy-i Ḥabībī, Kabul 1341, 390.

¹⁵ 'Aḥār: *Taḡkīrat ul-awliyā*, ed. Reynold A. Nicholson, London-Leiden 1905-1907, 2, 125, 4-5.

¹⁶ Sulamī: *Ṭabaqāt*, Kairo 170, 5; Pedersen 159, 6.

¹⁷ Ib. 454, 5-6; Pedersen 476, 6-7.

al-Qaṣṣār (gest. 271/884-5) übernommen¹⁸. Der pfad Ḥamdūn al-Qaṣṣār selber, des scheichs der maḥamatiyya in Nēṣābūr, war ein pfad, den nur er hatte und den keiner so vollkommen übernahm wie eben Ibn Munāzil¹⁹. Die mystik der beiden söhne des Abū l-Ward soll der Bīr al-Ḥāfīs (gest. 227/841) nahegestanden haben²⁰. Der sufische pfad des 'Abdallāh b. Ḥubayq al-Anṣūrī soll der des Jawrī (gest. 161/777-8) gewesen sein, so nach den meisten handschriften und zeitlich unanfechtbar, oder der des Nūrī (gest. vielleicht 295/908), nach einer der ältesten handschriften²¹, aber chronologisch schwierig, da Ibn Ḥubayq schüler des hundert jahre älteren Yūsuf b. Aṣḥāt war, Ibn 'Aṭā' (gest. 309 oder 311/921-2 oder 923) hatte eine eigene sprache in der koraninterpretation²² und soll gegenüber den dogmatikern ganz allgemein die ungewohnte redeweise der mystiker aus dem versuch erklärt haben, kostbares sonderwissen nicht kretī und pletī preiszugeben²³.

Manchmal stellen die biografen zwei gegensätzliche personen einander gegenüber oder lassen sie in szenen aufeinanderprallen. Al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728) erhielt die lobende bezeichnung »autorität der gelehrten«, 'Abdalwāhid b. Zayd (gest. 177/793) den ehrentitel »autorität der asketen«²⁴. Muḥammad b. Yūsuf al-Iṣfahānī (gest. nicht vor 185/801)²⁵ wurde von einigen leuten dem bekannten Sufyān al-Jawrī (gest. 161/777-8) vorgezogen, unterschied sich von diesem aber durch sein bestreben, unbekannt zu bleiben²⁶. Baṣṭāmī liess Ṣāḡiq al-Balḥī (gest. 194/810) aussprechen, dass er sein ideal des gottvertrauens als eine herausforderung gottes betrachte²⁷. Al-Ḥakīm at-Tirmidī und Abū Bakr al-Wāsiṭī (gest. nach 320/932) hielten die anweisungen Hīrīs an seine jünger für ungeeignet, die selbstvergessene

¹⁸ Ib. 366, 3-4 Pedersen 376, 4-5

¹⁹ Ib. 123, 5 Pedersen 114, 6-7

²⁰ Ib. 249, 5 Pedersen 246, 6-7

²¹ Ib. 141, 6 Pedersen 131, 6-7

²² Ib. 265, 3 Pedersen 260, 4-5 Paul Nwyia: *Trois grands maîtres de mystiques musulmans*, Beirut 1973, 25

²³ *Tadhkirat al-awṣiā* 2, 69, 13-20.

²⁴ *Qūt al-qulūb* 2, 137, 2-4

²⁵ Abū Nu'aym al-Iṣfahānī *Ḥilyat al-awṣiā*, Kairo 1932-8, II, 229. Tod des Fāzārī, *Saḡarat ad-dahab*, jahr 185.

²⁶ *Qūt* 2, 193, 20.

²⁷ Gullābi-i Muḡwiri: *Kaṭṭ al-muḡṭāb*, ed. Valentin Shukovski, Leningrad 1926, reprint Teheran 1336, 468, 8-13 übers. Reynold A. Nicholson, in *Gibb Memorial Series* 17, new edition London 1936, 359. *Tadhkira* 1, 147-148. Benedikt Reinert: *Die Lehre vom lawakkul in der klassischen Sufik*, Berlin 1968, 261-262. Zeitlich schwer möglich. Doch ist das Todesdatum Baṣṭāmīs sehr unsicher

übereinstimmung mit gottes willen hervorzurufen²⁰. Ġunayd (gest. 298/910) wurde als vertreter mystischer nüchternheit Šibli (gest. 334/946) als dem vertreter der mystischen trunkenheit entgegengesetzt²¹, derselbe Ġunayd ein andermal als mann der leidenschaft und des verlangens dem Sahl b. 'Abdāh al-Tustarī (gest. 283/896) als dem mann ohne herz, der das menschliche abgetreift und engelhafte züge angenommen habe²². Andererseits soll Ġunayd mehr wissen als Nūrī, dieser heftigere nu-erlebnisse als Ġunayd gehabt haben²³. Rukn ud-dīn-i Suġāsī (gest. nach 606/1209), der lehrer Awhad ud-dīn-i Kirmānīs in Bagdad, war ein mann der »festigkeit« (*ṭamkīn*), während sein bruder Šihāb ud-dīn-i Suġāsī der »wandelbarkeit« (*ṭahwīn*) ausgesetzt, »hinangezogen« (*maġḡūb*), »stoß« (*ḥā'im*), eingezogen und sehr schwer zu behandeln war²⁴.

LOKALL-UNTERSCHIED

Zuweilen geht es um lokale verschiedenheiten. Bekannte gegensätze waren Mesopotamien und Hurāsān, Bagdad und Nēšābūr. Den nahrungsbesitz aufzugeben soll das verfahren der *šūfiyya* von Bagdad, den nahrungsbesitz beizubehalten das verfahren der *šūfiyya* von Baṣra gewesen sein. Als nach dem tod Sahls (283/896) die baṣrer nach Bagdad kamen und Ġunayd mitteilten, dass sie tagesüber fasteten und abends zu ihren körben gingen, fand das Ġunayd bedauerlich²⁵. In abschnitten von vierzig tagen fasteten Ibrāhīm al-Taymī (gest. 92/711) und Ḥaġġāġ b. Furāsifa, dreissig tage Sahl al-Tustarī und viele baṣrer, zwei bis vier mal im monat assen viele aus Syrien und der Ġazīra²⁶. Sahl warnte die allzu strengen nahrungsasketen von 'Abhādān vor einer beeinträchtigung ihres verstandes²⁷. In der einstuflung der zufriedenheit gingen hurāsāner und 'irāqer in der weise auseinander, dass die hurāsāner sie, als eine übersteigerung des gottvertrauens, zu den »standplätzen«, also zu den erwerbbaeren tugenden, die 'irāqer jedoch zu den »zuständen«, das heisst zu den

²⁰ Hurāsān und das ende der klassischen *sūfik*, in *La Persia nel Medioevo*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1971, 557.

²¹ *Taḥkīr* 2, 250, 20.

²² *Taḥkī* 2, 6, 5-12.

²³ Anṣārī: *Tabaqāt* 157, 1-2.

²⁴ *Manāqib-i Awhad ud-dīn Ḥāmid b. Abi l-Faḥr-i Kirmānī*, ed. Budī az-zamān-i Furūzānfar, Teheran 1969, 171-172.

²⁵ *Qūt* 4, 45, 15-19.

²⁶ *Qūt* 4, 44, 10-45, 2.

²⁷ *Qūt* 4, 54, 6-8.

nichterwerbbar geföhlen, rechneten, ein gegensatz, den Quṣayrī (gest. 465/1072) so ■■■ überbrücken versuchte, dass er sagte, der anfang der zufriedenheit sei zwar erwerbbar, das ende dann aber unerwerbbar³⁶. Ibn Yazdāniyār aus Urmiya lehnte etliche 'irāqer (falls diese lesart richtig ist) ab wegen ihres wortgebrauchs³⁷. Nach Abū 'Alī-i Siyāh (gest. 424/1033) in Marw sagten die transoxanier: Solange du nicht frei wirst, findest du nicht, und die 'irāqer: Solange du nicht findest, wirst du nicht frei³⁸. Muḥammad-i Qaṣṣāb-i Āmulī (erste hälfte des 5./11.jh.) nannte die ṣūfiyya von Harē (Harāl, harēwagān) »eigenschaftler« (ṣifūī), weil sie gottes barmherzigkeit, verzeihung und edelmüt zu erreichen strebten statt gottes »wesen«, also eine gabe statt des gehers. Alles, was nicht gottes wesen sei, bilde einen schleier vor gott³⁹.

Eine schule konnte sich auf einen ort beschränken. Sulamī (gest. 412/1021) fand sprüche von Abū Bakr al-Wāsiṭi nur ■■■ Abīward und vor allem in Marw, keine im 'Irāq, weil Wāsiṭi den 'Irāq schon als knabe verlassen hatte⁴⁰. Ibn al-'Arabi (gest. 638/1240) musste in Irbil einen ṣayḥ suyūh von der falschen meinung bekehren, im muslimischen westen, also in Nordafrika und in Andalusien, sei die ṣū■■■ überhaupt unbekannt⁴¹. Die abwehr des teufels soll eine gruppe in Baṣra durch restlose liebe zu gott und eine gruppe in Damaskus (oder Syrien) durch feste gewissheit und hingebendes gottvertrauen ersetzt haben⁴².

Lokale stile konnten sich unter fremdem einfluss aber auch ändern. In Baṣra waren zuerst, entsprechend der sündenbewussten asketenfrömmigkeit, die dort herrschte, in der nacht die stimmen derer, die vigilien hielten, zu hören. Nachdem aber in Bagdad eine schrift über die unaufrichtigkeit (die augen- und ohrendienerei) und über die gefahren des ichs erschienen war, hörten diese lauten nächtlichen andachten in Baṣra langsam auf⁴³. Abū Ishāq-i Kāzarūni (gest. 426/1035) stand vor der wahl, ob er Muḥāsibī (gest. 243/857) mit

³⁶ Quṣayrī: *Resāla*, kap. raddā'kommi 3, 100-101. Ibn Qayyim al-Ġawziyya: *Mawāḍi' al-sālikin*, Kairo 1333-4, I, 73.

³⁷ Quṣayrī, unter Abū Bakr al-Ḥusayn b. 'Alī ■ Yazdāniyār-komm. 1, 201.

³⁸ Anṣārī: *Tabaqāt* 146.

³⁹ Gümü: *Nafahāt ubān*, im artikel über Āmulī, ausgabe von Mahdi-i Taḥṣūdipūr, Teheran 1330, 297, unten: Serge de Laugier de Beaurecueil: *Khawāḍir 'Abdullāh Anṣārī*, Beirut 1965, 64, oben.

⁴⁰ Sulamī: *Tabaqāt*, Kairo 302, 6-8; Pedersen 302, 8-12.

⁴¹ Ibn al-'Arabi: *Riḥ al-quds fi muḥāsabat an-nafs*², Damaskus 1970, 27.

⁴² Muḥāsibī: *Ar-r'iya li-taḥqīq al-lāb, kāh ma'rifat quwwat al-iḥlās*, Kairo 1970, 226-7 ed. Margaret Smith, in Gibb Memorial New Series 15, 1940, 111, 6-20.

⁴³ *Qūr* I, 91, untere hälfte.

seiner these vom gelderwerb durch berufsarbeit, Abū 'Amr 'Abdalmalik b. 'Alī al-Baladī al-Kāzarūnī (gest. 358/969) mit seinem weltabgewandten einsiedlertum oder Ibn al-Hafīf von Širāz mit seinem vermitteln zwischen reich und arm durch einziehen von geld bei den reichen und beschenken der armen folgen solle⁴⁴. Mit der wahl des weges Ibn al-Hafīfs stellte er sich zugleich hinter einen gedanken des Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī, der gesagt hatte: »Wer gibt und nimmt, ist mann. Wer gibt, aber nicht nimmt (das heisst für andere arbeitet), ist halbmänn. Und wer nicht gibt und nicht nimmt, ist nichtsutz...«⁴⁵. Kaykāwūs b. Iskandar b. Qābūs b. Wušmgir (zweite hälfte des 5./11.jh.) verteilte dann diese verhaltensweisen auf verschiedene geografische gebiete. Leider gehen die handschriften seines fürstenspiegels aber auseinander oder sind zu undeutlich. Eine version schreibt: Die leute von Isfahān wollen, aber geben nicht, die leute von Ḥurāsān wollen nicht und geben nicht, die leute von Ṭabaristān wollen nicht, aber geben, die leute von Fārs wollen und geben⁴⁶. Diese darstellung würde jedenfalls zu Kāzarūnī und seiner schule passen. Eine andere fassung, die Ḥurāsān als den ort des wollens und gebens hinstellt⁴⁷, würde Abū Ḥafṣ besser gerecht, der ja in Nēšābūr gelebt hatte. Aber beides lässt sich wiederum nicht ohne weiteres damit in einklang bringen, dass auch in Hamagān ein *ṣūfi* namens Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. Naṣr, der von rund 450/1058 bis genau 534/1139 lebte, »nahm und gab« und in seinem leben eine gewaltige summe empfangen und an die armen weitergegeben hat⁴⁸. Ein lehrer Ibn al-'Arabīs, Abū 'Imrān Mūsā b. 'Imrān al-Mārtulī, ging den weg Muḥāsibīs, das heisst nahm nichts und gab nichts⁴⁹. Eine andere einteilung hatte Abū 'Alī ar-Rūdbārī (gest. 122/934) gegeben. Er unterschied solche, die weder von der regierung noch von den brüdern etwas angenommen hätten, wie Yūsuf b. Asbūt (gest. 195/810-811) in Syrien, der von palmbaumflechterei gelebt hatte; solche, die von regierung und brüdern geld angenommen hätten, wie Abū Ishāq al-Fazārī (2./8.jh.), der das von brüdern erhaltene geld den zurückgezogenen frommen, die

⁴⁴ Muḥmūd b. 'Ujmān *Firdawī al-murtdiyya*, in *Bibliotheca Islamica* 14, 1948, einleitung 57-61, persischer text 16-37-nachdruck Teheran 1333, 17.

⁴⁵ Sulamī: *Ṭabaqāt* 120, 1-7; Pedersen 110, 10-111, 4.

⁴⁶ *Qābūsmāma*, ed. Sa'īd-i Nafīsī, Teheran 1312, 187, 8-9.

⁴⁷ *Qābūsmāma*, ed. Gulāmhusayn-i Yūsufī, Teheran 1345, 255.

⁴⁸ Abū Sa'īd 'Abdalkarīm b. Muḥammad as-Sam'ānī *Al-muntahab*, hs. Topkapı Sarayı 2953, 244b (= Berlin ms. von or. 80, vgl. Brockelmann: GAL 1, 330).

⁴⁹ Ibn al-'Arabī *Rūḥ al-quds*, 1970, 90 R.W.J. Austin; *Sufis of Andalusia*, London 1971, 87.

nicht arbeiteten, zugewiesen und das von der regierung erhaltene an die bewohner von Tarsus (an die grenze) geschickt hatte: solche, die nur etwas von brüdern, nie etwas von der regierung angenommen hätten, wie 'Abdallāh b. al-Mubārak (gest. 181/797), der dann das geschenk in irgend einer weise vergolten hatte; und schliesslich solche, die nur etwas von der regierung, aber nie etwas von brüdern angenommen hätten, wie Maḥlad b. al-Husayn (gest. 91/709-710), der gesagt hatte: Die regierung verlangt keinen dank, wohl aber die brüder³⁰.

INDIVIDUELLE MERKMALE

Einige ṣūfiyya wurden nach einem auffälligen merkmals ihrer haltung oder lehre bezeichnet: Nūrī als mann der treue, Ġunayd als mann der umsichtigen klugheit (?), Ruwaym (gest. 303/915-6) als mann der höflichkeit, Abū 'Alī ar-Rūḍbārī (gest. 322/934) als mann der gewissenhaften peinlichkeit, Šiblī (gest. 334/946) als verzückter, Ibn 'Aṭā' als mann der eifersucht³¹. Andere stachen durch besondere gewohnheiten hervor. Abū Ḥamza al-Ḥurāsānī (gest. 290/903) reiste jedes jahr tausend parasangen nach Mekka und zurück, stets im wehezustand, nicht genau wie es das religionsgesetz vorschreibt³². Tirmidīs anschauung soll auf der wissenschaftlichen theologie gegründet gewesen und doch durch göttliche enthüllung mitausgebildet worden sein; er soll seine ṣūfischen lehrer gehabt und doch niemand nachgebetet haben³³. Saḥnūn (gest. um 298/910) hatte in der liebe eine eigene richtung und stellte im unterschied zu den meisten scheichen die liebe vor die erkenntnis. Die liebe war für ihn der kern der ṣūfik und unerlässlich, zustände und standplätze galten ihm als spielerei³⁴. Ähnlich wollte man in Šaqīq al-Balḥī den frommen erkennen, der alles auf die karte des gottvertrauens gesetzt hatte.

ABWEICHUNGEN IM GLEICHEN PUNKT

Ein bequemes einteilungsmittel ergab das verschiedene verhalten der ṣūfiyya in einem punkt. Šaqīq al-Balḥī soll die lehre vertreten haben: »Wenn wir zu essen bekommen, essen wir. Wenn wir nichts

³⁰ Qudayri: *Risāla*, kap. faqr/komm. 3, 242-3.

³¹ Anṣārī: *Tabaqāt* 156.

³² Qudayri, unter dem namen komm. 1, 186.

³³ *Taḥf.* 2, 91, 16-19.

³⁴ *Taḥf.* 2, 82, 20-24.

erhalten, üben wir geduld«. Ibrāhīm b. Adham (gest. 162/778-9) dagegen: »Das tun auch die hunde von Balh. Wenn wir zu essen bekommen, lassen wir den andern den vortritt. Wenn wir nichts erhalten, danken und lobsingend wir gott«⁵⁵. Nach Quṣayrī gab es *ṣūfiyya*, die die sesshaftigkeit dem reisen vorzogen, wie Ġunayd, Sahl, Baṣṭāmī, Abū Ḥafṣ, andere, die ständig umherreisten, wie Abū 'Abdallāh al-Mağribī (gest. vielleicht 299/911-2), Ibrāhīm b. Adham, wieder andere, die nur in ihrer jugend gereist waren und mit den jahren aufgegeben hatten, wie Abū 'Utmān al-Ḥirī und Šiblī⁵⁶. Eine veränderung des verhaltens im alter wurde auch von Abū 'Alī ad-Daqqāq (gest. 405/1015) in Nēṣābūr berichtet. Er reiste jedes jahr in eine andere stadt⁵⁷, wurde dann gegen ende des lebens von einer starken leidenschaft aufgewühlt, die ihn bei einbruch der nacht aufs dach trieb. Hier fragte er die untergehende sonne nach andern leidensgenossen, die sie heute gesehen habe. Wegen der zunehmenden unverständlichkeit seiner redeweise fanden seine versammlungen nur noch wenig zuspruch, etwa 17-18 hörer kamen noch⁵⁸. Ein weiteres einteilungsprinzip lieferte die frage, ob einsamkeit oder umgang mit den menschen das richtige sei, Ibrāhīm b. Adham, Dāwūd al-Tā'ī (gest. vielleicht 162/778-9), Fuḍayl b. 'Iyād (gest. 187/803), Sulaymān al-Ḥawwās (2./8.jh.) sollen die einsamkeit vorgezogen haben⁵⁹. In seinem haus in Bagdad zurückgezogen lebte ein Ibrāhīm al-Bannā' (zur zeit des Ġunayd, 3./9.jh.). Abū Ḥamza al-Bağdādī (gest. wahrscheinlich 269/882-3)⁶⁰ soll wüsten und einöden, Abū l-Ḥusayn an-Nūrī ruinen, ein anderer berge aufgesucht haben⁶¹. Umgang mit den menschen pflegten Ġunayd, Ruwaym, Ġurayrī (gest. 311 oder 312/923 oder 924), Abū 'Alī ad-Daqqāq, Abū Sa'īd al-Ḥarrāz (gest. vielleicht 279/892), Murta'is (gest. 328/940), Nūrī zu einem teil seiner zeiten, Šubḥ as-Saqqā' (?), Raqqām (zeitgenosse Nūris), Abū Ḥamza (welcher?), Abū l-Ḥusayn al-Mālikī (überlebte Ḥayr an-Nassāğ, der 322/934 gestorben ist), Šiblī, Kattānī (gest. 322/934), Dāmğānī (4./10.jh.), Abū Bakr al-Miṣrī (gest. 345/957), Abū 'Abdallāh al-Mağribī, Ibrāhīm b. Šaybān al-Qirmisīnī (gest. 337

⁵⁵ *Ḥilya* 8, 37-38. *Tuḥf.* 1, 199, 22-209, 2, mit vertauschten rollen.

⁵⁶ Quṣayrī, kap. safar/komün 4, 23.

⁵⁷ Anṣārī: *Tahqīqāt* 539.

⁵⁸ *Tuḥf.* 2, 198, 22-199, 7.

⁵⁹ Umar as-Suḥrawardī: *ʿAwārif al-ma'ārif*, kap. 60, Kairo 1939, 294 ff. Maḥmūd-i Kātānī: *Mishāḥ ul-hikāya wa miftāḥ ul-kifāya*, ed. Ġalāl ud-dīn-i Humā'ī, Teheran 1323, 233 ff.

⁶⁰ Al-Ḥafīḍ al-Bağdādī: *Ta'riḥ Bağdād*, Kairo 1931, 1, 393, 21-394, 2.

⁶¹ *Adab al-mulūk* 34-36.

oder 339/948-9 oder 950-1). Abū Ya'qūb as-Sūsī (um 300/912), Abū Sulaymān 'Abdallāh al-Maġribī (4./10.jh.)⁶², Abū Bakr ad-Dīnawarī (gest. 359 oder 360/970-1)⁶³, Fargānī (um 300/912)⁶⁴, al-Muzayyin al-Kabīr, al-Muzayyin as-Ṣaġīr⁶⁵. Von den späten nachkommen Ahmad-i Gāms (gest. 536/1141) liebte und empfahl seinen novizen zurückgezogenheit Ṣihāb ud-dīn 'Umar, umgang und suche nach dem vollkommenen meister Mu'izz ud-dīn Halilullāh (gest. 843/1439-40)⁶⁶. Auch zum ungemach sollten sich die ṣūfiyya verschieden eingestellt haben⁶⁷. Einige hätten es bewusst angestrebt, um es standhaft zu ertragen, andere sogar, um sich darüber zu freuen, ja seien traurig geworden, wenn sie kein unglück gehabt hätten usw. Ebenso verhielten sich die frommen verschieden zu den frauen⁶⁸ und zum besitz. Sufyān al-Tawrī, Ibrāhīm b. Adham, Bastamī, Maḡd ad-dīn al-Baġdādī (gest. 616/1219) sollten geld gehabt haben. Auch 'Alī' ud-dawla-i Simnānī (gest. 736/1336), der das berichtet⁶⁹, war ein reicher mann. 'Ayn al-quḍāh al-Hamaḡūnī (hingerichtet 525/1131) unterschied fromme, die über den mystischen pfad öffentlich und zu allen leuten sprachen, und andere, die es nur vor ihren schülern taten, und gibt eine lange liste von namen für jede der beiden gruppen⁷⁰. Šams-i Tabrēzī (verschollen 645/1247-8) glaubte, einige verstorbene zeitgenossen, die er mindestens zum teil noch selbst gekannt hatte, nach der art ihrer »trunkenheit« und ihrem verhältnis zur schwarmgeisterei (*ḥawā*) und zum wahren geist (*riḥ*) abstufen zu können. Einen 'Imād hielt er für vollkommen trunken im schwarmgeist, billigte ihm aber zu, dann doch, vom wahren geist berührt, den richtigen weg gefunden zu haben. Awhad ud-dīn-i Kirmānī (gest. 635/1238) stellte er sozusagen ganz zum schwarmgeist. Sayyid Burhān ud-dīn Muḥaqqiq (gest. 638/1240-1), Mawlānās lehrer, sei vom wahren geist trunken gewesen und zwar stärker, als dessen schüler Mawlānā es sei, dieser habe ■

⁶² Vgl. Ansāri: *Fabaqāt* 441. *Nafahāt* 229.

⁶³ R.A. Nicholson in seiner einleitung zu Sarrāf: *Al-ḥumā' fi l-taṣawwuf*, XVI.

⁶⁴ Ansāri: *Fabaqāt* 349.

⁶⁵ Das verhältnis zwischen beiden ist unklar. Einer von ihnen starb 328/940. Literatur bei Ansāri: *Fabaqāt* 333, und Sulamī: *Fabaqāt*, Kairo, 382.

⁶⁶ 'Alī b. Būzġānī: *Rawdat ur-rayāhīn*, Teheran 1966, 111-115.

⁶⁷ *Adab al-mulūk* 47.

⁶⁸ *Qūt* 2, 195, oben.

⁶⁹ Iqbāl-i Sīstānī: *Čihil maḡfū*, nr 36 und 38 (nach handschriften, s. *Fawā'id*, einleitung 2, nr 5).

⁷⁰ *Sakawā l-ġarīb*, in JA 1930, 44 ff. 222 ff. Teheran 1962, 201 ff. Arberry: *A Sufi Martyr* 44 ff.

dafür mehr mit den wissenschaften⁷¹. Im punkte heiligenwunder vertrat Abū l-'Abbās al-Mursī (gest. 685/1287) die meinung, dass sie bekannt gemacht werden müssten, ein Ibn Abi Ġamra, dass sie geheimgehalten werden sollten. »Ihr verhalten ist verschieden« (*tarīq-hunā muhtalif*), sagt dazu ein schüler Ibn Abi Ġamras⁷².

GESAMTHAFTE GLIEDERUNGSVERSUCHE

Der hurūfische filosof Šā'in ud-din Turka-i Iṣfahānī (gest. wahrscheinlich 836/1432) teilte die ṣūfiyya in drei kategorien: die verwirklichter (*mudhagiqqān*) wie Ibn al-'Arabī, die frommen (*uḥrār*) wie Naḡm ud-din-i Kuhrā, und die guten (*aḥrār*) wie 'Umar-i Suhrawardī (gest. 632/1234)⁷³. Yahyā Bāharzī versuchte 723-4/1323-4 die verschiedenartigen ṣūfischen verhaltensformen in neun gruppen zusammenzufassen: 1) die sich dem gottesgedenken und überpflichtigen andachten widmen, 2) die exerzitionen gegen das ich betreiben, 3) die den umgang mit den menschen meiden und in klausur und zurückgezogenheit bleiben, 4) die in fremden ländern herumreisen, 5) die den andern ṣūfiyya dienen, 6) die geistlichen kämpfen obliegen, 7) die sich selbst herabsetzen und auf das, was die leute von ihnen denken oder ihnen antun, nichts geben, 8) die ihre eigene schwäche eingestehen und mit ihr leben, 9) die gelehrte studien treiben und unterricht erteilen⁷⁴. Beides unklare und wenig überzeugende aufzählungen. Zuvor, im 5./11.jh., hatte Ġullābī⁷⁵ die gesamte ṣūfik in zwölf sekten zerlegt, von denen er zehn als im rahmen der islamischen dogmatik anerkannte und zwei, die ḥulū'iyya und die ḥallāḡiyya samt verwandten gebilden,

⁷¹ Šams-i Tabrēzī, *Maqālāt*, Teheran 1349, 133-134.

⁷² Abū l-'Abbās Ahmad b. Ahmad b. Muhammad Zarrūq, *Qawā'id al-tayyibāt*, nr 162, Kairo, 1968, 102. Es gibt zwei Ibn Abi Ġamra: einen 'Abdallāh b. Sa'd (Ahmad Bāḥā, *Nuṣṣ al-ḥikmīyāt bi-tarīq al-Dihāq*, am rand von Ibn Farḥūn: *Ad-dihāq al-muṣafḥah*, Kairo 1329-30, 140; Brockelmann GAL, suppl. 1, 635) und einen Muhammad (Ša'rānī, *Aṭ-ṭabaqāt al-kuhrīyāt*, Kairo 1954, 1, 160, nr 282), beide dem 7./13.jh. zugehörig. Ibn Qunfud (gest. 610/1407-8): *Uns al-faql*, edd. Mohammed El Fasi u. Adolphe Faure, Rabat 1965, 1. Es gibt leute, die ihre wundertaten so viel wie möglich verhehlen, und andere, die sie zeigen. Ein mann im maḡrib zeigte seine wunder und sagte: Zeigt die wunder, damit ein interesse an dem gehorsam gegen gott erwacht!

⁷³ Sayyid 'Alī-i Mūsawī-i Bihbihānī, *Aḥwāl u. āqār-i Šā'in ud-din*, in McGill University Colloquial Papers, Teheran 1971, persischer teil 113.

⁷⁴ *Awrāt ul-ḥabīb* 2: 55.

⁷⁵ Ġullābī-i Huḡwīrī nennt sich immer Ġullābī, wie Huḡwīrī, 'Abduḡayy-i Ḥabībī setzt seinen tod nach Anṣārī, also nach 481/1089 (Anṣārī: *Ṭabaqāt*, einleitung 15ff). Dagegen bestehen bedenken (hier 385). Die doxologie für einen toten bei Ġullābī kann vom schreiber stammen.

als häretisch verwarf⁷⁶. So lehrreich Gullābis mitteilungen im einzelnen sind und so genau seine beschreibungen anmuten; auch diese einteilung ist künstlich und weit davon entfernt, von den wirklichen verhältnissen auch nur einen schwachen begriff zu geben. Gullābi sagt selbst, dass er allein in Hurāsān 300 šūfiyya getroffen habe, deren jeder seine eigene, bedeutungsvolle art (*maṣraḥ*) gehabt habe⁷⁷. Nicht weniger gewaltsam ist eine anonyme behauptung, dass die anhänger Ibn-i Ḥafīfs dem gottverlangen (*ṣawq*) und der gottschau (*ru'ya*), das heisst dem paradies, verhaftet geblieben seien, die anhänger Baṣṭāmīs und Ġunayds dagegen sich in gott selbst gestellt und in allen unabänderlichen lagen sich gott befohlen hätten (*taṣlīm*). Bahā'-i Walad (gest. 628/1231) will angesichts dieser fälle des angebots die an sich richtige eingebung erhalten haben, dass alle wege zu beschreiten unmöglich sei und keinen zu gehen keinen lohn eintrage, dass daher einer gewählt werden müsse, und er durchschnitt – vermeintlich – den gordischen knoten, indem er sich, wie er sagt, für den »weg Mohammeds« entschied⁷⁸.

LOB DER VIELFALT

In letzter instanz galt die verschiedenheit der anschauungen und verhaltensweisen in der šūfik als gottgewollt und sogar als ein segen. Den streit über ein angebliches wort Mohammeds, das die meinungsverschiedenheit der gelehrten heiligt, hat Ignaz Goldziher dargestellt⁷⁹. Er kann hier unerörtert bleiben. Nicht erst die heiligen, sondern schon die profeten hatten im rückblick der muslime jeder seine eigenart. Nach dem šūfi Abū Bakr 'Abdallāh b. Tāhir al-Abḥārī (gest. um 330/942) war der standplatz Adams der tadel (*malāma*), der Abrahams die heiligkeit (*salāma*) und der Mohammeds die ausgerichtetheit (*istiḳāma*, reimprosa), denn laut sure 7, 23 tadelte sich Adam nach dem essen der verbotenen frucht im paradies: »Unser herr, wir haben gegen uns selber gehandelt«, laut sure 37, 84 trat Abraham »mit heilem herzen zu seinem herrn«, und laut sure 11, 112 erhielt Mohammed von gott den befehl: »Richte dich aus, wie dir geboten worden ist!«⁸⁰ Nach dem gleichen schema verteilte Ibn 'Aṭā' acht eigenschaften auf

⁷⁶ *Kaṣf ul-mahjūb*, ed. Shukovski 164, 8-14; 218 ff übers. Nicholson 130-131; 176 ff.

⁷⁷ *Kaṣf ul-mahjūb* 216, 13-15; Nicholson 174.

⁷⁸ Bahā'-i Walad: *Ma'ārif*, ed. Furūzānfar, Teheran 1333, (1) 349.

⁷⁹ *Die Zuhriten, ihr Lehresystem und ihre Geschichte*, Leipzig 1884, 94-102.

⁸⁰ Sulamī: *Tafsīr*, sure 26, 89 (271a).

die vier »rechtläubigen chalifen«, und zwar so, dass fünf, darunter natürlich auch die wahrhaftigkeit (*ṣidq*), aber nicht die schamhaftigkeit, auf Abū Bakr und die restlichen drei auf die drei andern chalifen entfielen: die anstrengung (*ḡaḥd*) auf 'Umar, die schamhaftigkeit auf 'Ulmān, die gottesfurcht auf 'Alī⁸¹. Al-Ḥakīm at-Tirmidī gab die schamhaftigkeit Abū Bakr, das recht 'Umar und die liebe 'Alī⁸². Nach Dārimī (gest. 255/869) liegt in den lehrdifferenzen nichts bedauerliches⁸³. Baṣṭāmī sagte: »Die meinungsverschiedenheit der gelehrten ist eine göttliche barmherzigkeit ausser in der reinen ausfällung (*taḡrīd*) des einheitsbekenntnisses«⁸⁴. Ruwaym fand, die ṣūfiyya seien gerade so lange auf gutem weg, als sie aneinander etwas auszusetzen hätten, und gingen zugrunde, sobald sie sich versöhnten⁸⁵. Abū Sa'īd al-Ḥarrāz sah den grund für die unverträglichkeit der ṣūfiyya – so unverträglich waren sie nicht – in der eifersucht gottes, die nicht zulassen wolle, dass diese leute eine stütze bei ihresgleichen fänden statt nur bei gott⁸⁶. Bei zu grossen abweichungen war das theologische wissen ein anhaltspunkt, durch den man wieder zurückfinden konnte. Ahmad b. 'Aṣā' ar-Rūdbārī (gest. 369/979-980) neigte zu übertriebener gewissenhaftigkeit in der rituellen waschung, bis er einmal von einer stimme auf die einfache theologische lehre verwiesen wurde⁸⁷. Auch die höflichkeit (gegen gott) vermochte, wenn sie einem zur zweiten natur geworden war, vor auswüchsen zu schützen. In mystischer trunkenheit übernahm den schutz dieser höflichkeit, wie es hiess, gott⁸⁸. Nach Dū-n-Nūn al-Misrī (gest. wahrscheinlich 245/859) führt gott den fehlgehenden durch eingebung eines tieferen wissens wieder auf die grosse strasse⁸⁹. Sonst galten die verschiedenen frömmigkeitsstile vielleicht nicht als gleichwertig, aber doch als gleichberechtigt. Sie entsprachen der veranlagung des einzelnen und hatten jeder seine besondere ursache. Schon Yūsuf b. Asbāṭ erkannte als

⁸¹ Sulamī: *Tafsir*, sure 48, 29. bei Paul Nwyia: *Trois œuvres méditées de mystiques musulmans* 147.

⁸² *Ḥaṣm al-awṭiyya*, ed. 'Ulmān ismā'īl Yahyā, Beirut 1965, 441.

⁸³ A. J. Wensinck: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden III 27, unter dissensions.

⁸⁴ *Kaṭṭ ul-mahḡūb* 218, 14/Nicholson 176.

⁸⁵ Sulamī: *Tabaqāt* 161, 7-8/Pedersen 171, 8. Quṣayrī: *Raḍla*, kap. taṣawwuf, komm. 4, 9.

⁸⁶ *Taḥḍ* 2, 43, 19-20. Vgl. Anṣārī: *Tabaqāt* 153.

⁸⁷ *Sarrāḡ*: *Lum'ī* 145, 14-19 Quṣayrī: *Raḍla*, kap. karāmāt komm. 4, 167. 'Awṭarī, kap. 27/Mahmūd-i Kāšānī: *Musḥab* 294. *Tumād ul-ahbāb* 2, 307.

⁸⁸ *Kaṭṭ ul-mahḡūb* 433, 5-11/Nicholson 334-5.

⁸⁹ Sulamī: *Tafsir*, sure 18, 65 (128a).

mittel, die triebregungen aus dem herzen zu entfernen, zwei möglichkeiten an: entweder eine echte furcht oder ein erregendes verlangen⁹⁰. Abū Tālib al-Makki (gest. 386/996) behauptete, dass die asketen bald aus verehrung gottes, bald aus scham vor gott, bald aus furcht vor gott, bald in der hoffnung auf die verheissung gottes, bald aus liebe zu gott auf die welt verzichten hätten: die zuletzt genannten stünden am höchsten⁹¹. Über die reihenfolge von arbeit an sich selbst und schau schreibt Quṣayrī: «Gottes verfahren mit den strebenden wechselt. Die meisten kommen zuerst zu den geistlichen kämpfen und gelangen erst nach erleiden von ach und weh zu hohen glanzpunkten, viele erhalten aber auch umgekehrt die enthüllung erhabener inhalte schon am anfang und erreichen dinge, die viele exerzitiertreibende nicht erreichen, doch werden die meisten davon nach diesen freudlichkeiten auf die geistlichen kämpfe zurückgeworfen, damit sie die leistungen, die die exerzitiertreibenden erbracht haben, nachholen»⁹². Der anonymus *Adab al-mulūk* fand, dass alle ṣūfiyya, ob sie als einsiedler, in ruinen, in höhlen, auf bergen, mit tieren oder unter menschen lebten, einander nützlich, argumente gegen das geschöpfliche weltleben, boten zwischen gott und mensch und im ziel eins seien⁹³. Innerlich werde jeder ṣūfi von einem andern zustand beherrscht, der eine von der liebe, der andere vom verlangen, der dritte von der furcht, der vierte von der hoffnung, der fünfte von der zufriedenheit, der sechste von der standhaftigkeit (oder geduld), der siebente von der genügsamkeit, der achte von der dankbarkeit, der neunte vom gottvertrauen, der zehnte vom gottesgedenken. Und jeder spreche sich aus gemäss seinem zustand und seinem nu⁹⁴. Andererseits wurde gerade der jeweils herrschende standplatz, insofern er in einem und demselben menschen wechselt, als ein geheimnis beschrieben, das nicht im nu selber, sondern erst später im inneren abstand ausgesprochen werde. Der in dem späteren nu nicht mehr dominierende standplatz sei allerdings nicht etwa verschwunden, sondern bestehe in oder unter dem dominanten weiter⁹⁵. Damit wird das verhalten des nüchternen, sich selbst beherrschenden mystikers gemeint sein. Der trunkene oder überwältigte jedoch sprach das aus, was ihn im augenblick erfüllte, galt als

⁹⁰ *Taḥkik* 2, 78, 10-12.

⁹¹ *Qūr* 2, 193, 9-12.

⁹² *Risāla*, kap. *nāda* (gegen *maḍi*) komm. 3, 121-122.

⁹³ *Adab al-mulūk* 34.

⁹⁴ *Adab al-mulūk* 57. Verteilung festgewordener begriffe.

⁹⁵ *Qūr* 2, 132, 19 ff.

entschuldigbar, wenn seine aussagen unter dem zwang des ausnahmestandes die grenze des theologisch korrekten überschritten, und sollte nach Abū Ḥamza al-Ḥurāsānī (gest. 290/903) für das zum ausdrück gebrachte nicht getadeln werden⁹⁶. Bastāmī fand als trunkener bei Ḡunayd⁹⁷, Ḡūzḡānī (um 300/910)⁹⁸ und vielen anderen verständnis. Ein urteil durfte überhaupt nur jemand abgeben, der aus eigener erfahrung zwischen den zuständen ■ unterscheiden wusste, wie Ibn 'Aṭā' ausdrücklich forderte⁹⁹. Anṣārī's herz brannte für Ḥarrāz mit seinen tiefsinnigen andeutungen, für Abū Bakr al-Wāsiṣī mit seiner gelösthheit (*ḥaṣṣ*) und für Abū al-Ḥusayn al-Qarāfi (4./10.jh.) mit seinem stürmischen wesen¹⁰⁰.

Niemand durfte sich durch die gegensätzlichkeit des verhaltens von frommen irremachen lassen. Ein 'Abdalmu'min aṣ-Ṣā'ig bewirtete Riyāḥ (Rabūḥ) b. 'Amr al-Qaysī (2./8.jh.) bei sich zu hause in 'Abbādān, aber Riyāḥ konnte fast nichts essen, weil ihm die furcht vor dem grausen essen in der hölle den appetit verschlug. Da sagte Ṣā'ig: Du hast deine art, wir die unsrige¹⁰¹. In Širāz besuchte königin Tarkān, die tochter des atabegen Sa'd b. Zangī, den scheich Saḍr ad-dīn al-Muzaḥḥār (gest. 681 oder 688/1282 oder 1289) und fand ihn in einem feinen kleid mit kostbarem turban auf einem teppich, in der hand einen fächer: wohlgerüche erfüllten das haus. Dann besuchte sie den scheich Mu'ayyid ad-dīn und fand ihn auf einem umgedrehten schufler, angetan mit einem groben wollmantel, und mit einem dicken tuch als turban. Sie machte sich gedanken über den verschiedenen aufzug der beiden scheiche und fragte sich: »Wenn die richtige art diese ist, was ist dann mit jener? U ■ wenn die andere richtig ist, was ist dann mit dieser?« Mu'ayyid ad-dīn erkannte durch helllicht, was in ihr vorging, und sprach: Die art der gottesmänner ist verschieden. Die wege zu gott sind so zahlreich wie die atemzüge. Scheich Saḍr ad-dīn hat eine art, die jenes andere verhalten mit sich bringt. Ich habe eine art, die dieses verhalten mit sich bringt. Beide arten sind richtig. Denke gutes davon und widersetze dich nicht, sonst gehst du zu-

⁹⁶ Sulamī. *Tabaqāt* 328, 9-15; Pedersen 330, 8-331, 6.

⁹⁷ *Luma'* 180, 10 ff.

⁹⁸ Sulamī. *Tabaqāt* 248, 1-8; Pedersen 244, 10-245, 6.

⁹⁹ Sulamī. *Tafsiṭ*, sure 13, 38, bei Nāṣir. *Traité des sciences sacrées* 69, *Tafsiṭ*. 2, 70, 2-5.

¹⁰⁰ Anṣārī: *Tabaqāt* 152. Qarāfi war zeugenosse des Tināli. Das namenverzeichnis der *Tarğuma-i Risāla-i ḡulayyīya*, ed. Firūzānsūr, Teheran 1967, 789 (unter Abū al-Ḥusayn-i Qarāfi), gibt als todesdatum 380/990 an. Ich weiss nicht, seit wann man im persischen *tarğuma* statt *tarğuma* sagt.

¹⁰¹ *Hilya* 6, 194.

grunde¹⁰². Die gegensätzlichen gebärungen schienen keineswegs lieblich vertauschbar. Im 8./14.jh. besuchte ein Abū 'Abdallāh al-Kūmī al-Marrākuṣī in Marokko den gelehrten Abū 'Abdallāh al-Baqūrī, fand ihn zwischen seinen büchern im staub, in einen dicken flickenrock gehüllt, schweisstriefend. Dann besuchte er Ahmad b. 'Utmān b. al-Bannā' al-'Adadī al-Marrākuṣī (gest. 721/1321), wurde diesem durch eine dienerin gemeldet, traf ihn in einem gartenpavillon, in einem linnenkleid tunesischer fabrikation, zwischen kissen und wurde dann von einem diener mit zucker und zuckermelone bewirtet. Kūmī vergegenwärtigte sich den unterschied der beiden männer. Ibn al-Bannā' erriet wie üblich, was sein gam dachte, und erklärte: »Sässe Baqūrī an meiner und ich an seiner stelle, so litte der zustand beider von uns schaden«¹⁰³.

Selbst bei der lehrerwahl war nicht immer die größe, sondern die art des lehrers entscheidend. Wie musste zu der veranlagung des schülers oder zu dessen bedürfnis passen. 'Alā' ud-dawla-i Simnānī (gest. 736/1336) wurde gefragt, warum er sich der linie Mağd ud-dīn-i Bağdādis (gest. 616/1219) und nicht der Bastāmīs angeschlossen habe. Simnānī wusste es nicht, konnte aber auf eine vision zurückverweisen, in der er das licht Bastāmīs nur wie den jupiter, das licht Bağdādis dagegen wie die sonne gesehen habe. Er wolle, so fuhr er fort, nicht Bağdādi über Bastāmī stellen, aber wenn gott einem eine bestimmte innere konfiguration (*matrah*) zugeteilt und man sich, in übereinstimmung damit, einem bestimmten weg verschrieben habe, lasse gott einem den gewählten meister immer als den höchsten erscheinen, damit man unheirrt bleibe¹⁰⁴. Er fordert dies sogar und nennt es »ausrichtung auf nur einen« (*taḥdīd-i maṭlah*)¹⁰⁵. Der gleiche Simnānī wurde von seinem vater einmal nach den heiligen der zeit gefragt, zählte einige auf, erwähnte aber nicht seinen lehrer 'Abdurrahmān-i Kasirqī (-i Isfarāyini, gest. 717/1317). Auf die frage des vaters, warum er denn

¹⁰² Ğunyah al-Sirāṭi: *Sadd al-ḥazār li ḥaṣṣ al-awzār 'an zawā'id al-mazār*, edd. Muḥammad-i Qazwīnī in 'Abhās-i Iqbal, Teheran 1326, 256.

¹⁰³ Ibn Qunfūḡ: *Uns al-faqr wa-'l-ḥaqīq*, edd. Mohammed El Fasi et Adolphe Faure, Rabat 1965, 67-68.

¹⁰⁴ *Čihil maḡlūḡ*, nr 39. Bastāmī hatte schon vor Simnānī als hoher fixpunkt gedient. Šams-i Tabrīzī: *Maqālāt* 97, erzählt: Man fragte jemand: in den scheich oder Abū Yazīd besser? Er antwortete: Mein scheich. Man fragte: Ist dein scheich besser als 'm? Antwort: Der scheich Frage: Dein scheich oder h? Antwort: Ich habe die einheit und das einheitsbekenntnis dort erhalten, eine andere einheit kenne ich nicht. — 'm scheint abkürzungszeichen für Mohammed, h für gott (*ḥuḡd*) zu sein.

¹⁰⁵ *Zayn al-mu'taqid li-d-dīn il-erā'iqad* (persische bearbeitung seines *Al-wārid al-fārid Subḥat al-mārid*), hs. British Museum Or. 9725, 292b.

novize Kasirqīs geworden sei, antwortete Simnānī: »Zur erreichung meines ziels konnte mich nur dieser anleiten. Ich wollte damals nicht wissen, wer die grossen heiligen seien, und mir den grössten aussuchen, sondern wollte den mystischen pfad beschreiten und kennen lernen. Wer einen grobschmied braucht, geht nicht zum goldschmied«¹⁰⁶.

Einen versuch uneingeschränkter überordnung unternahm man mit Ahmad ar-Rifā'i (gest. 578/1182). Dieser 'alide sei allen anderen heiligen so hoch überlegen, dass man als angehöriger einer andern richtung sehr wohl zu ihm, nicht aber umgekehrt von ihm zu einer andern derwischgemeinschaft sich bekehren könne. Der beherrschende gedanke war hier der, dass es nach Mohammed, dem siegel der profeten, auch ein siegel der heiligen geben müsse und dieser erzheilige in allen teilen den erzprofeten, Mohammed, spiegle. So habe zwar jeder heilige entweder ein einsprengsel eines alten profeten in sich getragen, züge Noahs, Davids, Jesu usw. — ~~namen~~ ^{namen} werden genannt — aber nur Rifā'i die züge des profeten Mohammed¹⁰⁷, oder ein jeder der heiligen sei ~~am~~ ^{am} eine besonderheit spezialisiert gewesen: Ma'rūf al-Karhī auf den »blick« (*nazar*), Sarī as-Saqā'i auf die entschlossenheit, Ġunayd auf die zunge, Sibī auf das hohe streben (oder wirkungsvermögen) usw., und nur Rifā'i habe alles¹⁰⁸.

Auch andere, zum beispiel Mawlānā, sind so zu letzten heiligen emporstilisiert worden.

WIDERSPRÜCHE UND UNKLARHEITEN DER ÜBERLIEFERUNG

Diese wenigen, aus einer unabsehbaren fülle herausgegriffenen belege sollten zeigen, dass und wie die *ṣūfīyya* die divergenz ihrer verhaltens- und seinsweisen anerkannten und darzustellen suchten. Doch bei näherem zusehen ergeben sich widersprüche und unklarheiten. Nach dem anonymus *Adab al-mulūk* soll Ruwaym die gesellschaft geliebt haben. Wie reimt sich das mit einer frage, die nach Tawhīdī (gest. 414/1023) an Ruwaym gerichtet worden ist: Was liess dich davon abstand nehmen, einen freund zu suchen? Und mit dessen antwort: Meine hoffnungslosigkeit, einen solchen zu finden?¹⁰⁹ Nach demselben

¹⁰⁶ *Chih maḥḥa*, nr. 39. Hermann Landolt: *Simnānī im Wāḥdat al-wujūd*, in McGill University Collected Papers, Teheran 1971, englischer teil 97-98.

¹⁰⁷ 'Izz ad-dīn Ahmad aṣ-Ṣayyād ar-Rifā'i (gest. 670/1271-2): *Al-ma'ārif al-muḥammadiyya fī l-waṣā'if al-aḥmadiyya*, Bulaq 1305, 59-60.

¹⁰⁸ Muḥammad Abū l-Hudā Afandī aṣ-Ṣayyād ar-Rifā'i: *Al-kulliyāt al-aḥmadiyya*, Kairo 1908, 134 (worte aus der letzten versammlung Rifā'is 578/1182).

¹⁰⁹ *Adab al-mulūk* 36 Abū Ḥayyān at-Tawhīdī: *Aṣ-ṣadāqa wa-s-sadiq*, Damaskus 1964, 81.

anonymus lebte Nûrî am liebsten in ruinen, wurde von Ġunayd manchmal eine ganze woche lang gesucht und bekam dann, wenn er gefunden war, etwas brei¹¹⁰. Das passt schlecht zu der mitteilung 'Attârs (gest. 618/1221), dass eine besonderheit Nûrîs eben die gewesen sei, dass er den umgang mit den armen als eine religiöse pflicht und die zurückgezogenheit als unwohlgefällig erklärt ha¹¹¹, auch wenn er, einschränkend, den umgang nur in verbindung mit altruismus habe gelten lassen¹¹². Nach einer überlieferung bei Anṣarî soll Nûrî zwar ein jahr, ohne sich auf jemand einzulassen, durch Bagdad gewandert sein und anschliessend zwei jahre in einer ruine gehaust haben, ohne mit jemand zu sprechen¹¹³. Aber wenn das richtig ist, ist die darstellung des anonymus eine unzulässige verallgemeinerung und gibt ein falsches bild von der wirklichkeit. Ausserdem heisst es anderswo wiederum, Nûrî habe zwanzig jahre lang immer von zu hause brot mitgenommen und auf dem markt als almosen verteilt¹¹⁴. Der anonymus *Adab al-mulūk* behauptet aber weiter, erfahren zu haben, dass Nûrî auch in einer ruine gestorben sei. Ġunayd habe ihn begraben und aufs grab geschrieben: Das ist das grab des Abū l-Ḥusayn an-Nûrî, der den erbarmer liebte. Die gewöhnliche meinung war jedoch die, dass Nûrî über einen vers, den er hörte, in verückung geriet, ins unbewohnte gebiet lief, hier immer den vers wiederholend auf den stoppeln eines abgehauenen röhrchens herumtrat und sich dabei die füsse so zerschnitt, dass er daran starb¹¹⁵. Zu diesen unstimmigkeiten gesellen sich die sehr schematischen rubrizierungen Ġullâbis, die unüberprüfbare zerteilung der ṣūfiyya durch 'Ayn al-quḍâḥ, manches subjektiv und rhetorisch anmutende einzelurteil, die unvollständigkeit der angaben und die unzuverlässigkeit mancher quellen. Die unsicherheit und die verdächtigen gewaltsamkeiten der überkommenen einheimischen charakterisierungen verbieten dem heutigen betrachter, die alten urteile einfach zu übernehmen oder nebeneinander stehen zu lassen, und berechtigen, ja verpflichten ihn, alles neu durchzusehen, das fragwürdige als solches zu erkennen und womöglich richtigere profile zu zeichnen.

Auf die uneinheitlichkeit der »mystischen theologie« und die »vielfältigen abstufungen«, in denen sie sich vom »kirchlichen typus« entfernt oder sich ihm annähert, auf die »weite kluft«, die beispielsweise

¹¹⁰ *Adab al-mulūk* 35.

¹¹¹ *Taḥf.* 2, 46, 12-15.

¹¹² Anṣarî: *Tabaqāt* 159-160. *Nafahāt*, unter Nûrî, 79.

¹¹³ *Ta'rîḥ Bagdād* 5, 131, 20-132, 1.

¹¹⁴ *Lum'a* 290, 7-17. *Ta'rîḥ Bagdād* 5, 135, 18-136, 1. Yahyâ Bāharzî: *Awṣād al-ahbāb* 2, 198.

einen Quṣayrī von einem 'Abdalqādir al-Ġilānī — worüber allerdings viel zu sagen wäre — einen Tustarī von einem Ḥallāg trenne, hat Tor Andrae hingewiesen¹¹⁵, und für zahlreiche vertreter der vor-klassischen und klassischen *ṣūfik* hat Louis Massignon die fäden der zusammengehörigkeit neu geknüpft.

¹¹⁵ Tor Andrae: *Die person Muhammads in lehre und glauben seiner gemeinde*, Archives d'Études Orientales III, Stockholm 1918, 152.

2. DIE QUELLEN ÜBER ABŪ SA'ID

HAUPTQUELLEN

Hier soll nun ein verhältnismässig leichter fall vorgenommen und eine persönlichkeits untersucht werden, deren eigentümlichkeit von weitem ■ die augen springt: Abū Sa'id Faḍlullāh b. Abī l-Ḥayr Aḥmad-i Mēhānī (357-440/967-1049).

Über diesen ṣūfī besitzen wir die monografie *Abū Sa'id ibn Abī l-Khayr* von Reynold Alleyne Nicholson ■ seinen *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921 (reprinted 1967), 1-76, den artikel Abū Sa'id Faḍl Allāh ■ Abī l-Khayr von Hellmut Ritter in der EI², Ġulāmḥusayn-i Yūsufis aufsatz *'Arifī az Ḥurāsān* in der Maḡalla-i Dāniškada-i Adabiyyāt wa 'Ulūm-i Insānī-i Maṣḥad 5, 1348/1969, 135-191, und einen abschnitt ■ 'Abdulḥusayn-i Zarrinkūbs artikelfolge *Ġustagū dar taṣanwuf-i Irān*, in der Maḡalla-i Dāniškada-i Adabiyyāt wa 'Ulūm-i Insānī-i Tih-rān 86-87, 1353, 1-5.

Die hauptquellen über ihn sind zwei persische lebensbeschreibungen und spruchsammlungen, die von zweien seiner ururenkel verfasst worden sind:

1) Die *Ḥāḡāt u suḡamān-i ḡayḡ Abū Sa'id-i Abū l-Ḥayr-i Mēhānī*, verfasst vor 541/1147 von Ġamāl ud-dīn Abū Rawḡ Luṭfullāh b. Kamāl ud-dīn Abū Sa'id Sa'd b. Abū Sa'id As'ad ■ Abū Tāḡir Sa'id ■ Abū Sa'id Faḍlullāh (geboren vor 490/1096, gestorben 541/1147¹), heraus-

¹ C.A. Storey: *Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey*. Vol. 1, part 2, London 1953, 928-929. Der name des reicheits Abū Sa'id im titel ist nicht original und wechselt in den ausgaben ■ *Asrār ut-tawḡid*, ed. Ṣafā 8, 11jed. Shukovski 7, 3 lautet der titel *Ḥāḡāt* (var. *Ḥāḡāt*) *u suḡamān-i ḡayḡ-i mā*. Die frage nach dem verfassers wird so lange nicht sicher zu beantworten sein, als der text der *Asrār* nicht sicher hergestellt ist. *Asrār*, ed. Ṣafā 8, 7-9, heisst »Früher, zur zeit der ausgerichtetheit (=als in Mēhānā noch alles in ordnung war?), hatte der erhabene, der imām, der gelehrte Ġamāl ud-dīn Abū Rawḡ Luṭfullāh b. Abī Sa'id (falsch Sa'id), der mein cousin war, eine sammlung angelegt auf bitten eines novizen«. Die ausgabe Shukovski 6, 20-21 und die handschrift Landolt 5a, 12-14 haben »Früher, zur zeit der erhabenen ausgerichtetheit (titel!), des gelehrten imāms Ġamāl ud-dīn Abū Rawḡ Luṭfullāh b. Abī Sa'id hatte mein cousin eine sammlung angelegt auf bitten eines novizen« *Asrār* Ṣafā 185, 4-5 bz. Landolt 250b, 2-3 steht: »Ġamāl ud-dīn Abū Rawḡ, der mein cousin war«, ausgabe Shukovski 479, 10-11: »Kamāl ud-dīn Abū Rawḡ, der mein cousin war«. Hier hängt manches an der iḡāfa. Ist der *'abū-i istighmāt-i ḡall* und Kamāl ud-dīn-i Abū Rawḡ zu lesen? Dann wäre der verfassers der *Ḥāḡāt* der sohn des Abū Rawḡ, wie seit Shukovski allgemein angenommen wird. Der verfassers war aber, wie er selbst sagt, der enkel des Abū Sa'id As'ad (mehrfach

gegeben von Valentin Shukovski, ■. Petersburg 1899, dann von Irag-i Afšār in 1. auflage Teheran 1331, in 2. auflage Teheran 1341².

2) Die *Asrār ut-tawhīd fi maqāmāt is-šayḥ Abi Sa'id*, verfasst zwischen 574/1178-9 und 588/1192³ von Luṭfullāh's cousin Muḥammad b. Nūr ud-din Munawwar b. Abi Sa'd As'ad, hgg. v. Valentin Shukovski im gleichen band wie die *Hālat u suḥmān*, ■. Petersburg 1899, nachgedruckt von Aḥmad-i Bahmanyār Teheran 1313/1934-5, neu herausgegeben von Dabihullāh-i Šafā Teheran 1332/1953⁴, reprint Teheran 1348/1969-1970. Eine arabische übersetzung lieferte Is'ād 'Abd alḥādī Qandīl Kairo 1966 (*Neuerwerbungen der Universitätsbibliothek Tübingen*, Orientalische Abteilung, 1975, Nr. 5,21), eine französische, nicht ganz vollständige Mohammad Achens unter dem titel: *Mohammad Ebn E. Monawwar: Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id. Mystères de ■ connaissance de l'Unique* (Asrar al

falsch in *Hālat*, und nach ausweis von Sam'ānis *Muntahab*, ■. Topkapı Sarayı 2953 (= Berlin ms. arab. or. 801, 1958) war Abū Rawḥ Luṭallāh b. Abi Sa'id Sa'd b. Abi Sa'd As'ad b. Abi Tāhir Sa'id b. Abi Sa'id Ḥallābī tatsächlich der cousin des verfassers der *Asrār*. Also müssen entsprechende eingriffe (welche, ist sache eines neuherausgebers) im text der *Asrār* vorgenommen werden. Man könnte zum beispiel *shayḥ* streichen und *shayḥ* in *shayḥ* lesen. Die lebensdaten Abū Rawḥ's gibt Sam'ānis *Muntahab* 1958. Trotz des grossen altersunterschiedes und die beiden verfassers, was die zahl der generationen betrifft, gleich weit von Abū Sa'id entfernt. Ein stammbaum findet sich am schluss dieses buches. Dass sich der verfasser der *Hālat* an der spitze von hadithgewährsmannketten selbst mit namen nennt, ist nichts aussergewöhnliches. Schon merkwürdiger ist sein name einmal am anfang eines anderen berichts, *Hālat* 62 Shuk. 37,6. Meine meinung, dass Ḥamūd ud-din Abū Rawḥ Luṭallāh die *Hālat* verfasst hat, teilt, wie ich nachträglich sehe, Malik al-ḥarīrī Bahās *Sahābāt*, Teheran 1332, 2, 198. — Das ursprüngliche buch *Hālat* reicht nur bis p. 130 der angabe MŠr-p. 64,7 der ausgabe Shukovski. Der rest besteht aus anhängen, die im 6.12 und 7.11 jh. angefügt worden sind. Die genauen verhältnisse und wie weit ■ text des ursprünglichen buches unberührt geblieben ist, bitt die filologie noch festzustellen.

² Ich gebe die stellen ■ der 2. auflage, dahinter Shukovski.

³ *Asrār ut-tawhīd*, ed. Saḥā 45; 48 ed. Shukovski 46, 16; 50, 10. «etwa 30 jahre» nach der gaza *Asrār* 352 Shuk. 441, 6-7. «34 jahre» oder «30 und 40 jahre» nach der veröfentlichung des grabes. Eine erörterung der zahlen hiernach 403-405, Storey: *Persian Literature*, 1, 2, 929, anm. 1.

⁴ ■ zierte Dabihullāh-i Šafā und Shukovski. Übersicht über die handschriften bei Aḥmad-i Munzawī *Fihrist al-maḥāḥir hathe āḥir*, 3, 1, Teheran 1349, p. 1028. Ḥawādī Nūrbaht, leiter der Ḥawādī's nīmatullāhī in Teheran, kreiert eine nicht verzeichnete privathandschrift, die an der spitze der anderen codices übertreffen soll (mündliche mitteilung 1974). 1974 erwarb Hermann Landolt, professor an der McGill University in Montreal, eine handschrift, die am wochentag von Abū Sa'id's tod, einem donnerstag, am 23. gumādī 786/14. juni 1452, am grab Abū Sa'id's zu Mihna von ḥāḡḡi Muḥammad M. Muḥammad ar-Rāḡī al-Gāḡrī vollendet worden ist. Sie enthält 255 blatt zu 17 zeilen auf plattform papier, mit goldrahmen und folienversatz, überschrieben rot, in sehr deutlichem, schönem nash; 26 × 18, 17 × 12. Für die erlaubnis, sie zu kopieren, spreche ich ihm hier meinen wärmsten dank aus.

Tawhid...): Traduction du persan et notes par Mohammad Achena, Paris Unesco 1974.

Sämtliche Ausgaben der beiden Hauptwerke sind verbesserungsbedürftig.

Ibn-i Munawwar legte seinen *Asrār* das Werk seines Cousins Luṭfullāh zugrunde und erweiterte es mit neuen Nachrichten auf etwa den sechsfachen Umfang. Die süfischen Lehrstücke, mit denen sein Vorgänger jedes seiner Kapitel eingeleitet hatte, liess er weg. Die *Asrār* sind die erste persische Süfibiografie, die einem Fürsten gewidmet ist: dem Görden-Sultan Ġiyāṡ ud-dīn Abū l-Faṡḡ Muḥammad b. Sām, der über ein weites nach Indien sich ausdehnendes Reich herrschte (558-599/1163-1203)⁵.

Die Zuverlässigkeit dieser beiden Hauptquellen wird erschüttert einmal durch ihr Bestreben, Abū Sa'īd zu verherrlichen. Einerseits versuchen sie, Abū Sa'īd über jedes menschliche Mass hinauszuhoben, andererseits, ihn aus allen Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern siegreich hervorgehen und keinen Zeugen gegen ihn gelten zu lassen. Gerade solche aber hatte es unter seinen Zeitgenossen gegeben, und sie hatten sich, wie wir aus Nebenquellen wissen, von Abū Sa'īd keineswegs immer eines besseren belehren oder einfach mattssetzen lassen. Die parteiische Einseitigkeit muss notwendig das Bild der wirklichen Vorgänge verzerren. Zum andern klappt zwischen dem Tod Abū Sa'īds und dem Tod des Verfassers der älteren dieser beiden Lebensbeschreibungen eine Lücke von hundert Jahren, und Ibn-i Munawwar behauptet, bis auf seinen Cousin Luṭfullāh (gest. 541/1147) hätten schriftliche Aufzeichnungen gefehlt, die Nachrichten über Abū Sa'īd seien nur mündlich weitergegeben worden⁶. Bei näherem Zusehen erhebt sich diese bedenkliche Aussicht allerdings etwas durch die Feststellung, dass solche Aufzeichnungen doch bestanden haben müssen, denn Ibn-i Munawwar hatte auch Schriftstücke vermutlich eines andern nachkommen Abū Sa'īds, Abū l-Barakāt-i Šayḥ⁷, und eines Abū l-Qāsim Ġunayd b. 'Alī aš-Šarmāqānī⁸ vor sich, und sein älterer Cousin

⁵ *Asrār* 10, mitte Shuk. 9, 7-12. Wahrscheinlich sind die *Asrār* in Hātāt verfasst (oder abgeschlossen worden im hier 409).

⁶ *Asrār* 6, Shukovski 4, 8-15.

⁷ Nr. 23 des Stammbaums hier 521. *Asrār* 114; 303, 336 Shuk. 136, 6; 381, 17; 424, 1. Ġullābī *Kaṭṭ ul-maḥṣūb*, ed. Shukovski. 420, 1. *yāftam* Nicholson 318: »ich habe gelesen«.

⁸ *Asrār* 29, ult. Shuk. 29, 8 (Šarmāqānī, ohne Ġunayd, Variante bei Šafā, 29, anm. 27, unstimmt). Ġullābī *Kaṭṭ*, 216, 2, kennt einen Abū l-'Abbās-i Šarmāqānī (mit abweichenden Lesarten), vielleicht in Šarmāqānī zu verbessern. Das Genetivum fehlt in Nicholson's Übersetzung 173.

Luṭfullāh spricht sogar von etwa 200 »sitzungen« (*maḡlis*) Abū Sa'īds, die die leute in den händen hätten⁹. Aber das unbehagen darüber, dass die hauptgebäude unserer kenntnis zum teil auf einem fließenden grund hundert jahre schaffender und wirkender erzählfreude errichtet sind, bleibt bestehen und verstärkt sich noch, wenn man sieht, wie darin auch wandermotive wie die »männerklausur«¹⁰, wanderlegenden wie die »mausgeschichte« (*qiṣṣat al-fāra*)¹¹ und die geschichte von der asche, die an stelle des verdienten feuers über einen frommen ausgeleert wird¹², vielleicht auch zwei geschichten, die ursprünglich zu Ahmad II. Ḥiḍrōya (gest. 240/854-5) gehörten¹³, auf Abū Sa'īd übertragen sind. Ob unsere beiden hauptquellen die alten nachrichten, die schriftlich nicht fixiert waren, wirklich so treu wiedergeben, dass man ihre prosa getrost als beispiel für die prosa der ersten hälfte des 5./11.jh., ja des »sāmānidischen« stils, auffassen darf, wie Malik uṣ-ṣurā-i Bahār mit entschiedenheit behauptet¹⁴, dies sei dahingestellt. Schon die abweichungen zwischen den *Hāḡār* und den *Asrār* lassen die grössten zweifel dagegen aufkommen.

NEBENQUELLEN, ZUM TEIL VON DEN HAUPTQUELLEN ABWEICHEND

Eine bedeutende nebenquelle aus dem 5./11.jh. haben beide hauptautoren übersehen oder verschmäht: Ḥuḡlābis *Kaṣf ul-maḡhūb*. Ein vergleich zeigt, dass dadurch einiges untens eis geriet, anderes im widerspruch in den hauptquellen steht und etliches auch in anderer

⁹ *Hāḡār*, kap. 4, schluss, 96 Shuk. 95, 21-23. Nach Ansāri *Fahagāt*, 539, sammelte Qudayri die *maḡlis* seines lehrers und schwiegervaters Abū 'Alī ad-Daqqāq.

¹⁰ *Asrār* 136-137/Shuk. 160, 18-162. Vgl. Gullšhi 418 Nicholson 323, Nadid uṣ-dīn Muḥammad-i Gāzawī: *Maqāmāt-i Zandapū*, ed. Ḥisnatullāh-i Mu'ayyad, Teheran 1960, 55-58; *Mundqib-i Aḥmad uṣ-dīn-i Kirmāni* 228, 8-20; Afški *Mundqib ul-'arīfūn*, ed. Tahsin Yazıcı, Ankara 1959-61, 122-124 (vgl. 319, [4-320,3]); *Gūn-i muṣṣit* bei Jean Aubin *Matériau pour la biographie de Shah Nematullah Wali Kermāni*, Bibliothèque Iranienne 7, Teheran-Paris 1956, 154, 9-160, 10, veröffentlicht bei Nūrullāh-Rawnaq'abbāh-Nizām'ališāh *Gunnat ul-waṣīl*, ed. Ḥawād-i Nūrbaḡā, Teheran 1348, 855-856; Erich Gress *Das Völant-nāma-ut-Hāḡār Bektaev*, Türkische Bibliothek 25, Leipzig 1927, 35-36. — Das motiv übertragen auf eine gefängnishaft bei M. Houdart *Tarikh es-Soudan*, *Bibl. Ecole des Langues Orientales Vivantes*, 4^e série, vol. 13, Paris 1900, französischer teil 246 arabisch 159-160.

¹¹ *Asrār* 213, oben Shuk. 236, 5-17. *Faḡh*, 1, 317, 5-318, 1.

¹² *Asrār* 255, 8-13 Shuk. 272, 4-11. Hellmut Ritter: *Das meer der seele*, Leiden 1955, 229. *Faḡh*, 2, 58, 7-10.

¹³ *Asrār* 104-105; 112 Shuk. 123, 19-124; 134, 9-135, 5. *Faḡh*, 1, 294, 3-10; 292, 10-21, R.A. Nicholson. *The Mathnawī of Jalāl'uddin Rūmī*, Gibb Memorial New Series IV 7, 252, kommentar zu 2, 376.

¹⁴ *Sahhīnāsī*², Teheran 1337, 2, 198. Gilbert Lazard: *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris 1963, 120, ist vorsichtiger.

form im umlauf war. Bei den hauptautoren Luṭfullāh und Ibn-i Munawwar fehlen die arabischen sätze: Armut ist reichum (= unbedürftigkeit) durch gott¹⁵, und: Süfik ist stehen des herzens bei gott ohne zwischenglied¹⁶, fehlt der satz: Uns hat man an den göttlichen hof über die knechtlichkeit, scheid Muzaffar über die herrschaftlichkeit gebracht, von Ḡullābī richtig erklärt: mich durch geistliche arbeit zur schau, ihn von der schau zur geistlichen arbeit¹⁷. Den hauptautoren fehlt die geschichte vom verjagen eines mannes, der mit dem linken hein die moschee betrat¹⁸. Im widerspruch zu der einstellung zum reichum, die die hauptautoren von Abū Sa'īd verkünden, behauptet Ḡullābī, Abū Sa'īd habe den reichum über die armut gestellt¹⁹. Das hinderte nicht, dass Abū Sa'īd bei einem der hauptautoren den reichum eines seiner wohltäter segnet²⁰. Überlieferungen, die sich bei den hauptautoren nicht finden, aber als varianten und dubletten mit solchen der hauptautoren in verbindung bringen lassen, sind folgende:

Nach Ḡullābī schwieg Abū Sa'īd vor Abū l-Ḥasan-i Ḥaraqānī (gest. 425/1033) und erklärte dann: Es genügt, wenn über Einen einer redet. Ḥaraqānī habe Abū Sa'īd zu seinem nachfolger ernannt²¹. In den *Asrār ut-taḥḥīd* ernannt Ḥaraqānī seinen besucher nicht zum nachfolger, sondern bittet ihn bloss, sich auf seinen, Ḥaraqānīs, platz zu setzen²², und Abū Sa'īd schweigt sich aus, weil er zum hören gekommen war²³. Nach Ḡullābī hätte Abū l-Faḍl (-i) Ḥasan-i Sarāḥsī in Sarāḥs Abū Sa'īd am flussufer getroffen und ihm gesagt: »Dein weg ist nicht der, den du gehst. Geh deinen eigenen!« Und darauf habe Abū Sa'īd mit seinen exerziten begonnen²⁴. *Asrār* 25, 4 v.u.-pu./Shuk. 24, 12-14, dagegen: Als ich in Sarāḥs bei Abū 'Alī-i Faqīh studierte, wanderte ich eines tages am ufer eines baches diesscits und pīr Abū l-Faḍl jenseits. Er blickte mich unten durch an. Alles, was ich bin seit damals bis heute, verdanke ich diesem blick. Nach Ḡullābī

¹⁵ Ḡullābī 26, 3/Nicholson 22.

¹⁶ Ḡullābī 207, 13/Nicholson 165.

¹⁷ Ḡullābī 212, 16-18/Nicholson 170. Vgl. hier 13 Qutayrī.

¹⁸ Ḡullābī 275, 12-14/Nicholson 218.

¹⁹ Ḡullābī 24, 8-9/Nicholson 21. Dagegen *Asrār* 303, 304, 319, 329/Shuk. 382, 4, 382, 10-11; 402, 4-6; 413, 16-18; 414, 3-4.

²⁰ *Asrār* 244-245/Shuk. 299, 16-301, 2. Hier 340-341.

²¹ Ḡullābī 205, 1-5/Nicholson 163. Andere versionen in der Ḥaraqānīlegende *Nūr ul-'uḍm*, ed. Berthels in der russischen zeitschrift *Iran* 1, 194-195.

²² *Asrār* 148, 8/Shuk. 177, 5-6.

²³ *Asrār* 149, 4; 158, 11/Shuk. 178, 5-6; 190, 15-16.

²⁴ Ḡullābī 206, 17-207, 2/Nicholson 165.

fror Abū Sa'īd auf seinem Übergang von Nēšābūr nach Tōs. Ein dervisch spielte mit dem Gedanken, seinen turban zu zerreißen und ihn ihm um die Füße zu wickeln, doch das Geld reute ihn, so dass er es sein liess. In der Versammlung in Tōs fragte er Abū Sa'īd nach dem Unterschied zwischen (göttlicher) Eingebung und (teuflischer) Einflüsterung. Abū Sa'īd erklärte: »Eingebung war es, als man dir sagte: Zerreiß den turban, um Abū Sa'īd die Füße zu wärmen! Einflüsterung war das, was dich daran hinderte«²³. Die Geschichte reiht sich an mehrere Beispiele für Abū Sa'īds Gedankenlesekunst, die in den *Asrār ut-tawhīd* stehen. Am nächsten kommt sie vielleicht dem Bericht über die Bekehrung seines späteren Leibdieners Ḥasan-i Mu'addib. Abū Sa'īd bat in einer Versammlung in Nēšābūr um ein Tuch für einen armen Mann. Ḥasan dachte zweimal an seinen turban, verwarf aber beidemal den Gedanken, weil ihm der turban zu kostbar schien. Ein Nachbar stellte dem Scheich die Frage, ob Gott zum Menschen spreche. Abū Sa'īd antwortete: »Wegens eines turbans aus Tabaristān nur zweimal«²⁴. Die kalten Füße des Scheichs bei jenem Übergang erinnern an die Beinquetschung, die Abū Sa'īd bei seinem endgültigen Auszug aus Nēšābūr auf jenem Pass erlitten haben soll²⁵. Nach Ḡullābī bat in einer Versammlung in Nēšābūr ein armer Mann den Scheich um eine Gabe. Ein reicher Kaufmann, der die Versammlungen des Scheichs regelmässig besuchte, wollte ihm zuerst eine Goldmünze geben, entschloss sich dann aber zu einer Kupfermünze. Später stellte der Kaufmann dem Scheich die Frage, ob man mit Gott rechten dürfe. Abū Sa'īd erwiderte: Das war rechten, als du den Befehl erhieltest, die Goldmünze zu geben, und die Kupfermünze gabst²⁶. Auch diese Geschichte klingt an die von Ḥasan-i Mu'addibs Bekehrung an, stellt sich aber auch zu der von dem Mann, der sein Geld vor dem Besuch der Versammlung Abū Sa'īds in Mēhana vergrub, um es vor dem Zugriff des Scheichs zu sichern, von diesem dann aber aufgefordert wurde, das versteckte Geld zu holen²⁷, und zu ähnlichen Erzählungen. Nach Ḡullābī liess Abū Muslim Fāris b. Ḡālib al-Fānsī vom Luxus Abū Sa'īds sich im stillen zu der hadermnden Frage verleiten, was das noch mit Dervischtum zu tun habe, bekam jedoch vom Scheich die laute Gegenfrage zu

²³ Ḡullābī 207, 17-208, 2 Nicholson 165-166.

²⁴ *Asrār* 71 Shuk 75, 12-26, 17 *Hikāy* 57 Shuk 34, 4-22. Nachklang ohne Namen bei Afāki: *Manāqib al-darīn*, ۳۳ Tahsin Yarıcı, Ankara 1961, 2, 808, 5-809, 15, als exemplum eingeschachtelt in einen analogen Bericht über Sulṭān-i Walad.

²⁵ *Asrār* 162 Shuk 196, 1-15.

²⁶ Ḡullābī 410, 1-6/Nicholson ۳۳۳.

²⁷ *Asrār* 192-193 Shuk 232, 6-233, 4.

hören: »Wo hast du gelesen, dass einer, der noch sich selbst sieht, ein derwisch ist? Da ich alles als besitz gottes betrachte, werde ich auf den thron gesetzt und du wirst unten gehalten«³⁰. Dies entspricht in *Asrār* einer geschichte, die in Ḥaraqān spielt und in der der besucher Abū Sa'īds, der richter der gegend, bei der zurechtweisung durch den scheich in ohnmacht fällt³¹. Die zurechtweisung lautet in einer kürzeren fassung bei Ḡullābī (207, 8-10/Nicholson 165) so: »In welchem diwān hast du gefunden, dass die bezeichnung 'armer' noch auf jemand anwendbar ist, dessen herz in der schau gottes steht?« und wird von Ḡullābī erklärt: Die vertreter der schau sind reich in gott (= unbedürftig durch gott); arme sind noch vertreter des geistlichen kampfes. In *Asrār* im gleichen sinn: »Ist die armutsbezeichnung noch anwendbar auf jemand, der in der schau gottes ist?« In *Asrār* muss der scheich die ohnmacht des richters, die durch den blick seines furchteinflössenden wesens (*haybat*) entstanden ist, nach untätiger dauer durch einen blick der barmherzigkeit (*rahmat*) wieder lösen. Übereinstimmungen zwischen Ḡullābī und der familienüberlieferung, wie sie am vollständigsten in *Asrār* vorliegt, sind folgende: Ḡullābī behauptet, Abū Sa'īd b. Abī l-Ḥayr habe mit Aḥmad b. Abī l-Ḥawārī (gest. 230/844-5) gehalten, nämlich seine studienbücher beseitigt³². Nach *Asrār* vergrub Abū Sa'īd in Sarāḥs seine hefte, nachdem er den weg zur mystik gefunden hatte³³. Ḡullābī bezeichnet Abū Sa'īd als einen verteidiger Ḥallāḡs³⁴. Das stimmt zu *Asrār*³⁵, hat jedoch weder eine entprechung noch eine bestätigung in *Ḥālāt*, der offensichtlichen quelle der *Asrār*³⁶. Dafür stellt der verfasser der *Ḥālāt* an anderer stelle Abū Sa'īd in eine linie mit Ḥallāḡ³⁷. Ḡullābī zitiert einen arabischen vers aus dem munde Abū Sa'īds³⁸, der auch in *Asrār*, vermehrt um einen zweiten, vorkommt³⁹.

³⁰ Ḡullābī 450, 13-451, 12/Nicholson 146.

³¹ *Asrār* 150, 1-12/Shuk. 179, 9-180, 6.

³² Ḡullābī 148, 13-14/Nicholson 119.

³³ *Asrār* 47-50/Shuk. 50, 1-52, III.

³⁴ Ḡullābī 189, 17-18/Nicholson 150. Vgl. Louis Massignon *La Passion de Ḥwāyṣ Ibn Mūsā Ḥallāt*, neuauflage, Paris 1975, 2, 39-50.

³⁵ *Asrār* 81 untere hälfte/Shuk. 91, 2-3.

³⁶ *Ḥālāt* 36/Shuk. 33, 17-18.

³⁷ *Ḥālāt* 8-9/Shuk. 5, 18-6.

³⁸ Ḡullābī 323, 12/Nicholson 250.

³⁹ *Asrār* 139/Shuk. 165, 16-17. Man kann sich fragen, ob nicht auch die scene zwischen Luḡmān und Abū l-Faḍl-i Sarāḥs bei Ḡullābī 234, 12-17/Nicholson 188 eine verwandte scene zwischen Abū Sa'īd und Abū l-Faḍl in *Asrār* 26, 1-7/Shuk. 24, 16-25, 4 oder umgekehrt spiegelt.

Eine zweite von den verfassern der *Hālāt* und der *Asrār* nicht berücksichtigte nebenquelle ist der mystiker 'Ayn ul-quḍāt-i Hamadānī (hingerichtet 525/1131). Seine schriften *Tamhīdāt*, *Lawā'ih* (falls echt) und die briefe enthalten einige gedichte unter dem namen Abū Sa'īds⁴⁰, die sich in unsern hauptquellen nicht alle nachweisen lassen. Die *Tamhīdāt* geben ausserdem die nachricht, dass Abū Sa'īd einmal einen mazdaisten gefragt habe: Gibt es in eurer religion heute nicht vielleicht etwas, was in unserer religion heute nicht bekannt ist?⁴¹ Sie enthalten ferner die bitte Abū Sa'īds an Avicenna (gest. 428/1037) um eine mystische wegweisung und eine angebliche antwort Avicennas. Sie lauten: »(Der weg ist) eintreten in den wirklichen unglauen und austreten aus dem unwirklichen islam. Du mußt dich nur noch dem zuwenden, was jenseits der drei personen⁴² ist, dann bist du muslim und ungläubiger zugleich. Stehst du noch weiter jenseits, so bist du weder gläubiger noch ungläubiger. Bleibst du unter dem, so bist du polytheist und muslim zugleich. Bist du in all dem unwissend (?), so weisst du, dass du wertlos bist. Und zähle dich nicht zu den daseinsdingen!«⁴³ Die *Hālāt* und die *Asrār* bieten nur die geschichte von der angeblichen begegnung Avicennas mit Abū Sa'īd und die vielberufene erklärung Avicennas: »Was ich weiss, sieht er«, und Abū Sa'īds: »Was ich sehe, weiss er«, ferner die vorführung eines wunders durch Abū Sa'īd – er steckt ein tohr in einen stein wodurch Avicenna veranlasst worden sein soll, ■ seinen schriften, wie den *Kāfāt*, die huldwunder der heiligen als existent anzuerkennen⁴⁴. Die *Hālāt* verlegen in einem anhang das zusammentreffen nach Mēhana – die *Asrār* nach Nēšābūr – erzählen den verlauf abweichend und bringen andere wunder Abū Sa'īds⁴⁵. 'Ayn ul-quḍāt zitiert dann

⁴⁰ Unkritisch zusammengestellt bei Rahīm-i Farmanīš: *Ahwāl u āfār-i 'Ayn ul-quḍāt*, Teheran 1338, 292-312.

⁴¹ 'Alī-i 'Usayrān: *Musannafāt-i 'Ayn ul-quḍāt-i Hamadānī*, Teheran 1962, darin *Tamhīdāt* 285, 4-6.

⁴² Von den kommentaren verschieden gedeutet, z.b. höllen-, paradies- und a'rāfsh-wohner. Dānūpāzūh in Dānīš 3, 328-329 (hier 28, anm. 51). Vielleicht ist über nich, du, wir gemeint.

⁴³ *Tamhīdāt* 349, 12-150, 2. Louis Massignon: *Recueil de textes médits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam*, Paris 1929, 189-190. Louis Gardet: *La connaissance mystique chez Ibn Sīnā et ses prémisses philosophiques*, Mémoires Avicenne II, Publ. d. Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire, 1952, 46.

⁴⁴ *Asrār* 209-211; *Shuk.* 251, 16-253, 1). Einiges in *Hālāt* 116-118; *Shuk.* 68-69. Vgl. die frage des Averroes an Ibn al-'Arabī, ob göttliche erleuchtung und spekulation letztlich übereinstimmen, *Al-funūkh al-makkiyya* kap. 15; R.W.J. Austin: *Sufis of Andalusia*, London 1971, 23-24.

⁴⁵ *Hālāt* ib.

aber noch ein autobiografisches geständnis Abū Sa'īds aus einer arabischen schrift *Maṣābiḥ*, die Abū Sa'īd verfasst haben soll, nämlich dass ihn diese worte Avicennas weitergebracht hätten als ein gottesdienstliches leben von 100000 jahren. 'Ayn ul-quḍāi bezweifelt, dass Abū Sa'īd die worte Avicennas wirklich gelebt hat, da er sonst wie dieser und manche andere vom volk verfemt worden wäre⁴⁶. Bei der souveränen art, mit der 'Ayn ul-quḍāi mit der wirklichkeit umzuspringen pflegt, ist gegenüber seinen mitteilungen und urteilen über Abū Sa'īd grösste vorsicht am platz. Aber auch die erzählungen der *Hālāt* und der *Asrār* über die zusammenkunft Abū Sa'īds mit Avicenna sind nicht zum nennwert zu nehmen. »Was ich weiss, sieht er«, und »was ich sehe, weiss er« ist sicher eine natürliche und ansprechende gegenüberstellung eines filosofen mit einem mystiker, aber sie passt weder zu dem, was wir von Abū Sa'īd, noch zu dem, was wir von Avicenna wissen. Abū Sa'īd war kein visionär höherer welten – was doch mit diesem urteil gemeint ist – und Avicenna hat gerade die metaphysischen wahrheiten gar nicht für figürlich-visuell, sondern nur für intellektuell wahrnehmbar gehalten⁴⁷. Zarrinkūb macht zwar darauf aufmerksam, dass eine begegnung zwischen den beiden von den chronologischen und biografischen voraussetzungen aus gesehen im bereich der möglichkeit gelegen hätte. Denn Avicenna reiste einmal von Nusā über Bāward, Tōs, Saqqān und Samanqān nach Gāgarm, wobei eine handschriftliche überlieferung ausdrücklich bemerkt, dass er Nēšāhūr nicht berührt habe⁴⁸. Mēhānā lag auf dem weg, und Avicenna erwähnt an einer stelle in seinem *Šifā'*, dass er sich einmal auf einem hohen berg zwischen Bāward und Tōs aufgehalten habe⁴⁹. Abū Sa'īd und Avicenna hätten sich also sehen können. Doch fand diese reise Avicennas vor 402/1012, dem todesjahr des ziyāriden Qābūs b. Wušmgīr, statt, und Zarrinkūb, der sie um 391/1001 ansetzt, folgert richtig: »Wenn nicht nachher noch eine weitere begegnung zwischen ihnen stattgefunden hat, kann das damalige zusammentreffen,

⁴⁶ *Tamhīdāt* 350, 2-6.

⁴⁷ Gerdet: *La connaissance mystique chez Ibn Sina*, passim. Gardet hält den bericht für historisch und findet darin den hinweis auf die überemstimmung von Avicennas denken mit der *ṣūfī* (ib. 62). Henry Corbin: *Avicenna et le motif mystique*, 1-2, Teheran-Paris 1954, handelt von allegorien.

⁴⁸ Bayhaqi: *Tatimmat Šinā'i al-hikma*, 1, 45, 4-6. Ibn al-Qifī: *Ta'rif al-hukamā'*, ed. Lippert, 417, 11-12. Ibn Abī Usaybi'a: *ʿUṣūn al-anbā'*, III, A. Müller, Kairo-Königsberg 1882-1884, 2, 4. Arthur J. Arberry: *Avicenna on Theology*, 14.

⁴⁹ Zarrinkūb: *Čistūgh dar rawwaf-i Irān* 3, Maḡalla-i Dāniškada-i Adabiyyāt wa 'Lilūm-i Insāni-i Tihān 86-87, 1353, 3.

falls es damit überhaupt seine richtigkeit hat, kaum die begegnung eines grossen filosofen seiner zeit mit einem süfisch gewesenen seiner. Das aber ist der springende punkt in den erzählungen über diese zusammenkunft. Man wird sie daher kaum für wahrscheinlich, geschweige denn für erwiesen halten.

Mehr historische wahrscheinlichkeit – um dies gleich anzuschliessen – darf ein nicht in unseren hauptquellen, sondern selbständig auf uns gekommener briefwechsel zwischen Abū Sa'īd und Avicenna beanspruchen. Dieser soll, nach *Asrār* 210,1/Shuk. 251, 19, vor ihrer begegnung stattgefunden haben – wodurch die begegnung erst recht unwahrscheinlich wird. In dem briefwechsel stellt Abū Sa'īd fragen, die dann von Avicenna beantwortet werden. Nur einen der briefe Avicennas enthalten auch die *Hātār*, und zwar im später dazugefügten anhang⁴⁰. Das fehlen dieser korrespondenz in unsern hauptquellen wirft einen schweren schatten auf deren zuverlässigkeit und allseitigkeit. Es verrät deutlich ihre tendenz, nachrichten, die Abū Sa'īd nicht im besitz alles wissens erscheinen lassen, zu unterdrücken. Falls der briefwechsel echt sein sollte – worüber vorläufig nichts entschieden werden kann – wäre er geeignet, das bild, das die beiden hauptquellen von Abū Sa'īd zeichnen, nach der seite zu ergänzen, dass er auch filosofisch-metaphysische fragen stellte, ein interessegebiet, das insbesondere nach Muhammad al-Gazzālī wirken manchen angehörigen und freunden der süfik abwegig scheinen mochte⁴¹.

Zu filosofischen interessen will nicht passen, dass Abū Sa'īd vor einer überschätzung der vernunft (*'aql*) warnt und behauptet, vielen aus diesem irrtum herausgeholfen zu haben⁴². Er lässt, wie andere,

⁴⁰ *Hātār* 113-116 Shuk. 65-67. Muhammad Bahā' al-dīn al-ʿAmīlī *al-kāshūf*, Kairo 1298, 354-357 Qum 1378, 2 995-998. Muhammad Taqī Dānīspāzūh in *Dānīk* 3, 327, nr 11 (s. folgende anmerkung). Anawālī *Levin al-bibliographie avicennienne*, nr 260, 266, 268 (s. folgende anmerkung).

⁴¹ Muhammad Taqī Dānīspāzūh *Pānāh-i Ibn-i Sīnā ba-sayh Abū Sa'īd-i ʿAbī-l-Ḥayr*, nr 248-249 *Ibn-i Sīnā*, Porhang-i Irānzamīn 1, 1332, 189-204 (mit edition des arabischen textes über eine frage Abū Sa'īds nach der logik in der schlussfolgerung) Dānīspāzūh *Pānāh-i Ḥudūd Abū-l-Ḥayr* *Sīnā ba-sayh Abū Sa'īd-i ʿAbī-l-Ḥayr dar bāra-i ʿalī al-dīn-i ḥusaynī, ḥā qazāʾishūy-i Sa'īd al-dīn-i ḥusaynī wa dānīsmānd-i guzāʾat wa ʿayn al-quḍāʾ-i Ḥamūdī*, *Dānīk* 3, 1331-1334, 225-230 (bibliografie der 11 fragen und antworten, und edition der quellen zu der von ʿayn al-quḍāʾ mitgeteilten, von uns erwähnten frage). Ich verdanke die kenntnis dieser aufsätze herrn ʿIrāq-i Aḥḥār. Der briefwechsel ist verstreut greifbar auch bei G. C. Anawālī *Levin al-bibliographie avicennienne*, Kairo 1950, auf deren nummern Dānīspāzūh in *Dānīk* 3 verweist. Sādiq-i Ḡawharī *Ḥuḡḡat al-haqiq* Abū-l-Ḥayr *Sīnā*, 2. auflage, Teheran 1347, 575-579, hält die beziehungen und den briefwechsel zwischen Avicenna und Abū Sa'īd für höchst zweifelhaft, aber nicht für unmöglich.

⁴² *Asrār* 234 Shuk. 284, 12-285, 2

die vernunft als mittel, ein rechter knecht zu sein, gelten, nicht aber als mittel, die geheimnisse von gottes herrschaftlichkeit zu ergründen und die kluft zum unerschaffenen zu überspringen⁵³. Er erzählt: Als gott die vernunft geschaffen hatte, stellte er sie vor sich hin und fragte sie: Wer bin ich? Die vernunft war ratlos. Da stattete er ihr auge mit dem licht seiner einzigkeit aus und fragte noch einmal: Wer bin ich? Sie antwortete: Du bist gott, es gibt keinen gott ausser dir. So hatte die vernunft keinen weg, ihn zu erkennen, als durch ihn selbst⁵⁴. Diese wendung hätte auch ein filosof anerkannt, nicht aber die möglichkeit einer überschätzung der vernunft.

Unmöglich ist der austausch zweier vierzeiler zwischen Abū Sa'id und 'Umar-i Hayyām, den eine sammlung von Hayyāms vierzeilern aus dem jahr 867/1462-3 erzählt, und falsch die behauptung dieses sammlers, die beiden männer seien zeitgenossen gewesen. Hayyām ist hundert jahre jünger⁵⁵.

Dass Abū Ishāq-i Kāzarūnī (gest. 426/1035) mit Abū Sa'id im briefwechsel stand, ist schlecht bezeugt⁵⁶.

Eine weitere nebenquelle, die in den hauptquellen nirgends erwähnt wird und offensichtlich auch nicht benutzt ist, liegt in der biographiesammlung *As-siyāq li-ta'rīḥ Naysābūr* 'Abdalgāfir al-Fārisī (gest. 529/1134) vor⁵⁷. Ihr artikel über Abū Sa'id, den in den grundzügen auch der epitomator Ibrāhīm b. Muhammad aṣ-Ṣarīfī (gest. 641/1243) in seinem *Muntahab min kitāb as-Siyāq li-ta'rīḥ Naysābūr* wiedergibt⁵⁸, bestätigt das hohe alter des geistigen portrats, das unsere hauptquellen von ihm entwerfen. Es werden der strenge kampf, den Abū Sa'id in der jugend gegen sich selbst geführt haben soll, seine unentwegte religiöse arbeit, sein verzicht auf materielle sicherung, seine wunder-taten, seine hellsichtige gedankenlesekunst, seine hohen mystischen zustände aufgezählt. 'Abdalgāfir hebt auch hervor, wie Abū Sa'id dank seinen überragenden seelischen kräften andere menschen bei seinem aufenthalt in Nēšābūr beherrscht habe. Aber die konkrete

⁵³ *Asrār* 315, mitte Shuk 397, 8-10.

⁵⁴ *Asrār* 320-321/Shuk 404, 1-3.

⁵⁵ Yār-Aḥmad b. Husayn-i Rāṣidī-i Tabrizī: *Farahbāna, rubā'iyāt-i ḥakīm-i Ḥayyām-Nīshābūrī*, ed. Ġalāl'ud-dīn-i Humā'i, Teheran 1342, 141. Die beiden Hayyāmhandschriften von 604/1208 und 658/1259-60, die bis vor kurzem als die ältesten betrachtet wurden, haben sich inzwischen als fälschungen berausegestellt, Humā'i ib. 70-71. Danach ist *Die schöne Mubtata* 1, Wiesbaden 1963, 19, zu verbessern.

⁵⁶ Zarkūb-i Širāzi, *Širāz-nāma*, ed. Ismā'il-i Wā'il-i Ġawādī, Teheran 1350, 1350, 146, ed. Bahman-i Karimi, Teheran 1310, 106. Nicht in der Kāzarūnī's *Firdaws al-muršadiyya*.

⁵⁷ Richard N. Frye *The History of Nishapur*, Den Haag 1965, faksimile.

⁵⁸ *Siyāq* 74b-75a/Šarīfī 120a, 7-15, bei Frye.

begebenheit, die er darüber berichtet, weicht im personellen und im sachlichen von dem paralleltext in den *Asrār* etwas ab und berichtigt ihn, so dass die unbedingte glaubwürdigkeit unserer *Asrār* auch von dieser seite angeschlagen wird⁵⁹. Andererseits erlaubt sich der auszugschriftliche gegenüber dem original die freiheit zu behaupten, Abū Sa'īd habe sich schon als reifer mann (*fi l-kuhūla*) und dann im alter von seinen mitmenschen zurückgezogen — was ein missverständnis ■ und mit den tatsachen, soweit wir sie beurteilen können, nicht übereinstimmt. Ein gemisch von freude und überraschung hinterlässt die lektüre von 'Abdalgāfirs artikel über Abū Sa'īds ältesten sohn Abū Tāhir Sa'īd. Da wird auf autorität eines »vertrauenswürdigen« berichterstatters mitgeteilt, dass Abū Sa'īd seinem sohn, der ungern in die schule ging, gestattet habe, vorzeitig auszutreten, wenn er dafür die latrinen der sūfiyya reinige — was dann auch geschehen sei⁶⁰. Das trifft sich, wenn auch unscharf, mit einer geschichte unserer hauptquellen⁶¹. Jedoch widerlegt 'Abdalgāfir das todesjahr, das der verfasser der *Asrār* für Abū Tāhir angibt: es ist nicht 480/1087, sondern 479/1086⁶². Darin fällt eine merkwürdige neuigkeit, die schwer zu deuten ist, auf. 'Abdalgāfir glaubt zu wissen, dass Abū Tāhir in einem verband seiner verwandten und anhänger nach Nēšābūr gekommen sei⁶³. Heisst das: nicht und nie mit seinem vater, wie die hauptquellen berichten?

In Qazwīn lebte im 6. jh. ein asket namens 'Abdarrahmān al-Akkāf. Dieser belieferte mit etlichen nachrichten den prosopografen der stadt, Abū l-Qāsim 'Abdalkarīm b. Muhammad ar-Rāfi'ī (gest. 623/1226). Rāfi'is werk heisst *Al-tadwīn fī dhikr ahl al-'ilm bi-Qazwīn*⁶⁴.

⁵⁹ *Siyāq* ib. *Asrār* 85 Shuk. 95, 15-96, 11.

⁶⁰ *Siyāq* 24a, unten bei Šarīfīni 68b, 14-20 weggelassen.

⁶¹ *Asrār* 371 Shuk. 465, 19-465, 13. *Hafāz* 122-124 Shuk. 70, 19-71, 20.

⁶² *Siyāq* 24b, 2-3 Šarīfīni 68b, 20, Muhammad Ridā Šafī'ī-i Kadkāmī *Hānušān-i Abū Sa'īd-i Abū l-Ḥawā dar nūqā*, Nāma-i Mīnuwī, ed. Ḥabīb-i Yağmā'ī et Irāq-i Afšār et Muhammad-i Rawšan, Teheran 1350 (hinweis Irāq-i Afšār), *Asrār* 274, 1-2 Shuk. 468, 12-13.

⁶³ *Siyāq* 24a, pu.

⁶⁴ Brockelmann *GA* 1, 393. Auch *al-Tadwīn fī dhikr ahl Qazwīn*. Mikrofilm der hs. Alexandrien, maktabat al-maḥlis al-baladī, ta'riḥ 47. Diese alexandrinische hs. mit in einer besonderen broschüre indiziert. Mir Ḥalāl ad-dīn al-Ḥusaynī al-Urmawī al-mustahsir bi-l-Muhaddiq *Fihrist asmā' ar-rigāl al-mashhūra al-wāḥidun fī kitāb al-Tadwīn bi-Abī l-Qāsim 'Abdalkarīm ar-Rāfi'ī al-Qazwīnī*, Teheran 1333. Darin werden jedoch nur die namen, die die überschriften der aršūḥ bilden, ausgewiesen, keine personenamen in den artikeln selbst. Rāfi'ī schrieb an dem werk 30 jahre nach dem tod seines vaters, das heisst 35 jahre nach tamādūn 580, also 615/1218-1219 (*Tadhkir* 122).

Da Rāfi's vater Abū l-Faḍl Muḥammad in Bagdad von einem urenkel Abū Sa'īds den flickenrock erhalten hat, bringt der verasser in seinem langen artikel über seinen vater auch einiges über Abū Sa'īd vor: seinen unterricht in den theologischen wissenschaften in Sarāḥs, seinen übergang zu dem ṣūfī Abū l-Faḍl al-Ḥasan (sic) as-Sarāḥsī, wie er in *Ḥālāt* 16-19/Shuk. 10, 12-11, 21 und *Asrār* 24-26/Shuk. 23, 5-25, 14 erzählt wird, samt dem darin vorkommenden persischen vierzeilerhalbvers, Abū l-Faḍls affiliation zurück über al-Ḥasan al-Baḡrī und 'Alī auf den profeten, Abū Sa'īds reise nach Āmul zu Abū l-'Abbās al-Qaṣṣāb, sein letztes wort vor dem tod⁶⁵ und einen vierzeiler⁶⁶, alles nach der gemeinsamen überlieferung von *Ḥālāt* und *Asrār*, wahrscheinlich aus den *Asrār*, gekürzt ins arabische übersetzt, insofern also bereits abhängig von unsern hauptquellen. Auch ein arabisches schutzgebet Abū Sa'īds für die reise hat er *Asrār* 334 f/Shuk. 422, 4-13, wo es allerdings als morgenlitanei bezeichnet wird, entnommen⁶⁷. Darüber hinaus aber führt er noch eine geschichte an, die er von dem besagten 'Abdarrahmān al-Akkāf erfahren haben will und die in unserer hauptüberlieferung nirgends vorkommt, die geschichte von Abū Sa'īds leibdiener 'Abdalkarīm, der sich einmal im konvent zu Nizāhūr ärgert und durch das erlauschte wort Abū l-Qāsim 'Abdalgabbār al-Isfarāyīnīs, des lehrers des Imām al-haramayn, in der ḥānaqāh al-Bayhaqī⁶⁸ wieder beruhigt⁶⁹. Dass diese geschichte in unsern hauptquellen fehlt, erklärt sich wohl wieder aus deren absicht, nur überlieferungen zum lob ihres scheichs aufzunehmen.

Ein angebliches wort 'Alis zu gunsten der armen vor den reichen und für das musikhören (*sam'ī*), das Abū Sa'īd weitergegeben haben soll, berichtet Muḥammad b. Mujaḥḥar: *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa* (verfasst 641-2/1244)⁷⁰. Es fehlt in *Ḥālāt* und *Asrār*.

Ein wort Basjāmīs, das Abū Sa'īd an dessen grab zitiert haben soll und das so schlecht überliefert ist, dass es unverständlich bleibt, bringt Saḥlaḡī (S./11 jh.) in seiner Basjāmībiografie *Kitāb an-nūr min kulimāt Abi <Yazīd> Fayfūr* und will es von Abū Sa'īd selbst

⁶⁵ *Asrār* 356. apu/Shuk. 446, 13. *Ḥālāt* 109, 13 Shuk. 63, 12.

⁶⁶ *Asrār* 328 Shuk. 413, 5-6. *Ḥālāt* 94 Shuk. 55, 5-8. Rāfi: *Tadhvin*, 119-120.

⁶⁷ Rāfi 113.

⁶⁸ Zu diesem »konvent« Richard W. Bulliet: *The Patricians of Nishapur*, Cambridge Mass. 1972, 229. unten 5.

⁶⁹ Rāfi 113-114.

⁷⁰ Abū l-Faḥr Muḥammad b. Mujaḥḥar b. Sayh ul-Islām Ahmad: *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa*, ed. Muḥammad 'Abū Muwāḥḥid, Teheran 1964, 97-98.

gehört haben⁷¹. Es wird den *Asrār* entnommen⁷² und im *Kitāb an-nūr* interpoliert sein.

Wegen filologischer und chronologischer schwierigkeiten bleibt unklar, ob unsere hauptquellen die mitteilungen, die 'Abdullāh-i Ansārī (gest. 481/1089) über Abū Sa'īd gemacht hat, schon hätten kennen können. Sie finden sich für uns erst bei Ḡāmi (gest. 898/1492)⁷³, müssen aber aus alter überlieferung stammen.

Vor einem ähnlichen problem steht man bei Rōzbihān-i Baqlī (gest. 606/1209) *Šaḥīḥyāt*. Der wortlaut des von Rōzbihān zitierten und kommentierten ausspruchs Abū Sa'īds stimmt mit einer der beiden fassungen in den *Asrār* überein⁷⁴. Wir wissen aber nicht erstens, wann genau die *Asrār* geschrieben sind, und zweitens, wie das datum 570/1174 für die vollendung der *Šaḥīḥyāt* zu verstehen ist⁷⁵.

Diese angaben genügen. Sie wollen nicht die nebenquellen gegen die familienvorstellung von Abū Sa'īd ausspielen, sondern zeigen, dass die unterlagen, die die familientradition über ihn liefert, unvollständig und einseitig sind. Der verfasser der *Asrār* rechnet sich das verdienst zu, bei der sammelarbeit die gewährsmännerketten geprüft und alles, was die prüfung nicht bestand, beiseite gelassen zu haben⁷⁶. In den *Hālāt* sind überlieferungen »der kürze halber« ausgeschieden⁷⁷.

WIDERSPRÜCHE IN DEN HAUPTQUELLEN

Nicht selten jedoch widersprechen einander auch die hauptquellen. *Hālāt*, samt deren wahrscheinlich nicht mehr von Luṭfullāh stammendem anhang⁷⁸, und *Asrār*, selber. Einiges ist schon gestreift worden, darunter die verschiedenheit, mit der Abū Sa'īds begegnung mit Avicenna erzählt wird. Nach den *Hālāt* fand die begegnung in Mēhana,

⁷¹ 'Abderrahmān Badawī: *Šaḥīḥyāt an-nūfiyya*, Kairo 1949, 93, 3-6.

⁷² *Asrār* 291, ult-292, 3 Shuk. 367, 4-7. In der hs. Landolt 191b lautet der fragliche satz *Qūla ḥayā 'alayh minn ḥāḥa ra'āla ḥāḥa maḍama l-ḥāḥa 'alayh nifāra l-ard ta-nū li-hā'ulū' l-ḥāḥa vā'ni lā vāḍawna* (dies etwas verschoben vokalisiert) *bi-dālik*.

⁷³ Ḡāmi: *Nafahāt*, artikel Abū l-Ḥasan-i Naḡgār, 345 (auch 338). Ḡāmi: *Maqāmāt-i Sayy al-islām*, bei A. J. Arberry: *Jami's Biography of Ansari*, The Islamic Quarterly 7, London 1963, 72, ed. Fikr-i Salḡūqī, Kabul 1343, 30.

⁷⁴ Hier 88.

⁷⁵ Rōzbihān-i Baqlī: *Šaḥīḥ-i šaḥīḥyāt*, ed. Henry Corbin, Bibliothèque Iranienne 12, Teheran-Paris 1966, introduction 22.

⁷⁶ *Asrār* 3, 6-7/Shuk. 6, 18-20.

⁷⁷ *Hālāt* 96, 1-5/Shuk. 65, 21-23.

⁷⁸ *Hālāt* 128 Shuk. 74, 3, nennt einen nachkommen Abū Sa'īds, der jünger sein dürfte als der verfasser der *Hālāt*.

nach den *Asrār* in Nēšābūr statt. Ein redaktionsversehen des verfassers der *Asrār* verrät, dass die ursprüngliche fassung das zusammen-treffen nach Mēhana verlegte, denn nur dort besass Abū Sa'īd ein »haus« (*hāna*)⁷⁹, in das sie sich zurückziehen konnten. Eine ortsänderung trennt die beiden hauptquellen auch in einer geschichte, die sich nach Abū Sa'īds tod abgespielt haben soll: Nach den *Hālāt*⁸⁰ stattete sein sohn Abū Tāhir dem seldschuken Alp Arslān (455-465/1063-1072) in Sarāḡs einen krankenbesuch ab und heilte ihn durch die rezitation von sure 48 und anhauchen, nach den *Asrār*⁸¹ besuchte Abū Tāhir den wesir Nizām ul-mulk in Isfahān, um geld zu erhalten, und bewies ihm dort durch die rezitation von sure 48 seine korankenntnis. Im anhang zu den *Hālāt* wird berichtet, Quṣayrī habe auf dem markt von Nēšābūr nicht öffentlich mit Abū Sa'īd gekochte weisse rüben essen wollen, da ihm dies sein stolz, die autorität von Nēšābūr zu sein, verboten habe. Im konvent beim musikhören habe dann Abū Sa'īd eine grossartige verzückung erlebt und Quṣayrī habe sich gefragt, warum das nicht auch ihm vergönnt sei. Abū Sa'īd habe diesen gedanken erraten und erklärt: Als ich auf dem markt weisse rüben ass, betetest du den götzen deines ichs an. Einem götzenanbeter werden solche verzückungen nicht zuteil. Quṣayrī sei vor Abū Sa'īd niedergefallen und habe die augendienerei endgültig aufgegeben⁸². Die *Asrār* erzählen die gleiche geschichte anders: Abū Sa'īd habe auf dem markt einen armen oder derwisch gesehen, der lust auf feilgebotene gekochte weisse rüben hatte, habe diese rüben zusammenkaufen lassen und in einer nahen moschee mit den sūfiyya ein rübenessen veranstaltet. Quṣayrī, der den scheich begleitet habe, habe in einer offenen moschee mitten auf dem markt nicht essen wollen und gegen den scheich innerlich stellung bezogen. Kurz darauf seien beide an einem gastmahl gewesen. Quṣayrī habe lust auf eine speise gehabt, die weit von ihm entfernt lag. Abū Sa'īd habe das erkannt und zu ihm gesagt: Wenn man dir gibt, isst du nicht, und wenn du möchtest, gibt man dir nicht⁸³. In der darstellung von Abū Sa'īds werdegang und begegnungen weichen *Hālāt* und *Asrār* verschiedentlich voneinander ab. Dass die *Asrār* ganz allgemein über Abū Sa'īd mehr bieten als die *Hālāt*, ist bei der grösseren zahl von quellen, die sie

⁷⁹ *Hāna* für *hānaqāh*. *Asrār* 66, 10; *Shuk.* 69, 17.

⁸⁰ *Hālāt* 122-124; *Shuk.* 70, 19-71, 20.

⁸¹ *Asrār* 371-374; *Shuk.* 465, 19-468, 13.

⁸² *Hālāt* 119-120; *Shuk.* 69, 20-70, 7.

⁸³ *Asrār* 89-90; *Shuk.* 102, 10-103, 13.

verarbeiten, zu erwarten. Aber auch der anhang der *Hālat* hat einiges, was man in den *Asrār* vergeblich sucht, so die geschichte eines singmädchens, das Abū Sa'īd im sklavenhändlerhaus von Nēšābūr gekauft und verschenkt haben soll⁸⁴, eine räubergeschichte⁸⁵, eine geschichte, die erzählt, wie Haraqānī den Quṣayrī zur herstellung eines guten einvernehmens mit Abū Sa'īd nach Nēšābūr zurückgeschickt haben soll⁸⁶, die geschichte eines nachkommen Abū Sa'īds mit Muḥammad-i Nassāg in Samarqand⁸⁷.

■ F. UNSICHERHEIT IN UNSERER ERKENNTNIS

Es ergibt sich und wird sich auch im verlauf der weiteren untersuchung zeigen, dass die aussagen der beiden hauptquellen nur cum grano salis wahr sind. Die einzelheiten bleiben in den meisten fällen fraglich, da die überlieferung voller legenden ist und verwandlungen durchgemacht hat. Doch obwohl die geschichtliche wahrheit bestenfalls in einem zielgebiet und nicht im detail der überlieferten berichte liegt, bleibt dem erforscher keine andere wahl, als diese unsicheren einzelheiten mitzugeben, immer mit dem vorbehalt, dass er nur den dahinter sich abzeichnenden ungefähren sachverhalt sichtbar machen will. Er muss in gewisser weise die alte legende mitschreiben, falls er nicht willkürlich seiner »vision« vertrauen und dem leser jeglichen anhaltspunkt entziehen will. Ohne das wagnis eines durchblicks oder einer hypothese kommt man freilich gerade bei einem solchen überlieferungszustand nicht aus.

Aber noch schlimmer: unsere behauptung, dass es sich bei der profilierung Abū Sa'īds um eine verhältnismässig einfache aufgabe handle, war wesentlich vom glauben an die möglichkeit eines solchen blicks in die hintergründe getragen. Gerade die züge, die das bild Abū Sa'īd ziemlich eindeutig zu prägen scheinen, sind aber weder durch die alten nebenquellen noch durch die ältere hauptquelle, die *Hālat*, zu belegen, sondern erst in den *Asrār*, also mehr als 130 jahre nach Abū Sa'īds tod, vorzufinden! Dies bedeutet, dass streng genommen nichts mehr daran wahre nachricht zu sein braucht, sondern Abū Sa'īd eine eigenart angedichtet worden sein kann, die er in wirklichkeit nicht besessen hat. Die betreffende charakteristik würde

⁸⁴ *Hālat* 130-132/Shuk. 75, 5-19.

⁸⁵ *Hālat* 125-128/Shuk. 72, 19-74, 2.

⁸⁶ *Hālat* 118-119/Shuk. 69, 10-70, 7.

⁸⁷ *Hālat* 128-130/Shuk. 74, 3-75, 4.

dann nichts anderes spiegeln als das porträt, das sein ururenkel Ibn-i Munawwar sich von ihm gemacht hatte oder propagieren wollte, vielleicht sogar ein ideal der *şūfik*, dem er selber huldigte und das er verteidigen wollte. Dieser schluss ist zwingend, aber die gefahr, die er anzeigt, ist bloss möglich, nicht unbedingt wirklich, denn die überlieferungen können ja auch alt und richtig sein. Ein beispiel dafür bietet die geschichte von der Abū Sa'id aberkannten zeugnissfähigkeit. Sie wird nur von den *Asrār* mitgeteilt und findet, bei allen abweichungen im einzelnen, ihre unverhoffte bestätigung durch den älteren 'Abdalgāfir⁸⁸. Bei der magerkeit der nebenüberlieferungen kann aber gar nicht viel von den mitteilungen der *Asrār* auf diese weise bestätigt werden.

Trotzdem muss unser versuch, unter diesen voraussetzungen ein bild vom historischen Abū Sa'id zu zeichnen, weithin einem ritt über den Bodensee gleichen.

Literarisch gehört der verfasser der *Asrār* zu den besten erzählern der persischen prosageschichte. Man möchte ihn mit einem maler vergleichen, der die biblischen landschaften und gestalten so zeichnet, wie es ihm das gesetz der kunst und vielleicht auch der geschmack und die umwelt seiner zeit vorschreiben, und nicht so, wie es die vorsicht der kritischen wissenschaft erforderte. Die nachlässigkeiten, die er sich bei der redigierung des materials zu schulden kommen liess⁸⁹, fallen nicht stark ins gewicht. Im legendären gehalt sticht

⁸⁸ *Asrār* 85:Shuk. 96,4-5 'Abdalgāfir al-Fārsi. *Sinay* 74b-75a.

⁸⁹ Beispiele für unvermerkte wiederholungen, zum teil mit unstimmigkeiten und abweichungen

<i>Asrār</i> 198, 10-16	297 apu-pu	Shuk. 237, 22-238, 6	374, 6-8
216, 9-12	309, 12-15	260, 14-18	389, 15-18
217, 9-11	308, 11-14	261, 20-262, 4	388, 7-10
233, 16-17	332, 10-13	283, 16-17	418, 9-14
270, 4-6	274, 17-19	336, 15-17	343, 1-5
276, 19-20	297, 19-21	345, 15-16	374, 4-5
297, 7	325, 15	373, 9-10	409, 11-12
297, 12	309, 16-17	373, 15-16	389, 18-19
301, 18-19	311, 7	379, 12-14	392, 2
301 pu-302, 1	304, 7-10	379, 18-380, 1	382, 14-18
305, 12-14	323 apu-ult	384, 9-11	407, 13-16
307, 10-11	328, 9-10	387, 9-10	412, 17-18
312, 9-14	318, 13-16	393, 8-16	401, 9-13
315, 1-2	326, 1-2	396, 15-16	409, 19-410, 2
324, 8-9	329, 15-16	408, 5-6	414, 9-10

Vorvermerkt wird *Asrār* 194 Shuk. 234 m. *Asrār* 98,4 v.u. Shuk. 116,6-7 *Asrār* 321,7-8:Shuk. 404, 11-12 wird auf *Asrār* 297, 10-11:Shuk. 373, 13-15 zurückverwiesen. Störend wirkt die unausgeglichenheit des ausspruchs »In meiner (der) kutte ist nur gott«

sein werk durch eine zurückhaltende feinsühligkeit von schriftstücken wie den zeitgenössischen *Maqāmāt-i Zandapīl* über Aḥmad-i Gām⁹⁰ ab: grobschlächtige wunderthaten wie verwandlung von erde in gold und rüde händelsucht werden Abū Saʿīd nicht beigelegt. Dafür nehmen die proben für seine gedankenlesekunst und für seine übersinnliche fernsicht und vorausschau einen breiten raum ein. Es besteht grund zu der annahme, dass nicht alles literarische mache ist, sondern dass Abū Saʿīd tatsächlich gewisse fähigkeiten in dieser richtung besass⁹¹, ein »herzenskündiger« war, wie man seine jüdischen und christlichen vorgänger und verwandten genannt hat⁹². Dies sei hier nachdrücklich hervorgehoben, da auf diesen zug später nicht mehr eigens eingegangen werden kann. Überhaupt sei betont, dass Abū Saʿīd hier nicht von allen seiten, sozusagen vollständig, und unter ausschöpfung des gesamten quellenmaterials, sondern nur von einem einzigen und zwar entscheidenden gesichtspunkt aus dargestellt werden soll. »In betracht ziehen sind nicht alle, sondern die vorherrschenden eigenschaften eines menschen«, schrieb Zarrūq⁹³.

ABU SA'IDS EIGENE WERKE?

Ausser den zweifelhaften *Maṣābiḥ*, die 'Ayn ul-quḍāt unserm scheid zuschreibt⁹⁴, gehen unter Abū Saʿīds namen die *Maqāmāt-i arbaʿin* »Die vierzig standplätze«⁹⁵, eine persische schrift in der art von

zwischen *Arār* 95, 1 Shuk 46, 1 und *Arār* 217, 11 Shuk 362, 7-k. Unklar ist das verhältnis zwischen einer geschichte des »scheichs« und einer geschichte eines Dāgī von *Juruq* 1-*Arār* 122, 3-7 253-254 Shuk. 267, 19-268, 5: 314-315). Vielleicht liegt ein redaktionsfehler vor. Diese frage stellt sich auch bei sprächen Qasābs (hier 90-92).

⁹⁰ Saʿīd ud-dīn Muhammad-i Ġaznawī *Maqāmāt-i Zandapīl*, ed. Hāsimutullāh-i Muʿayyad-i Sunandapīl, Teheran 1960.

⁹¹ Dies ist auch die ansicht Aḥmad-i Bahmanyār, zitiert bei Ġulāmhusayn-i Yūsufi in dem angeführten aufsatz MIDAM 5, 1348, 1781.

⁹² Wilhelm Schepelern *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, Tübingen 1929, 149-150.

⁹³ Abū l-'Abbās Aḥmad b. Aḥmad Ḥ. Mohammad Zarrūq: *Qawā'id ul-taṣawwuf*, nr 146, Kairo 1968, III: »Der blick erfordert eine herabsetzung, ohne dass da in wirklichkeiten etwas fehlt — fehlerlosigkeit gibt es nur bei den profeten — also gibt es nur die eigenschaften in betracht zu nehmen, die den menschen beherrschen, nicht alle (fa-lazim an yanzuru li-hādhā 'alā ahwāl-i šāḥi lā li-kullihā). Herrscht bei ihm die frömmigkeit vor, so zählt diese Herrscht anderes vor, so dieses«.

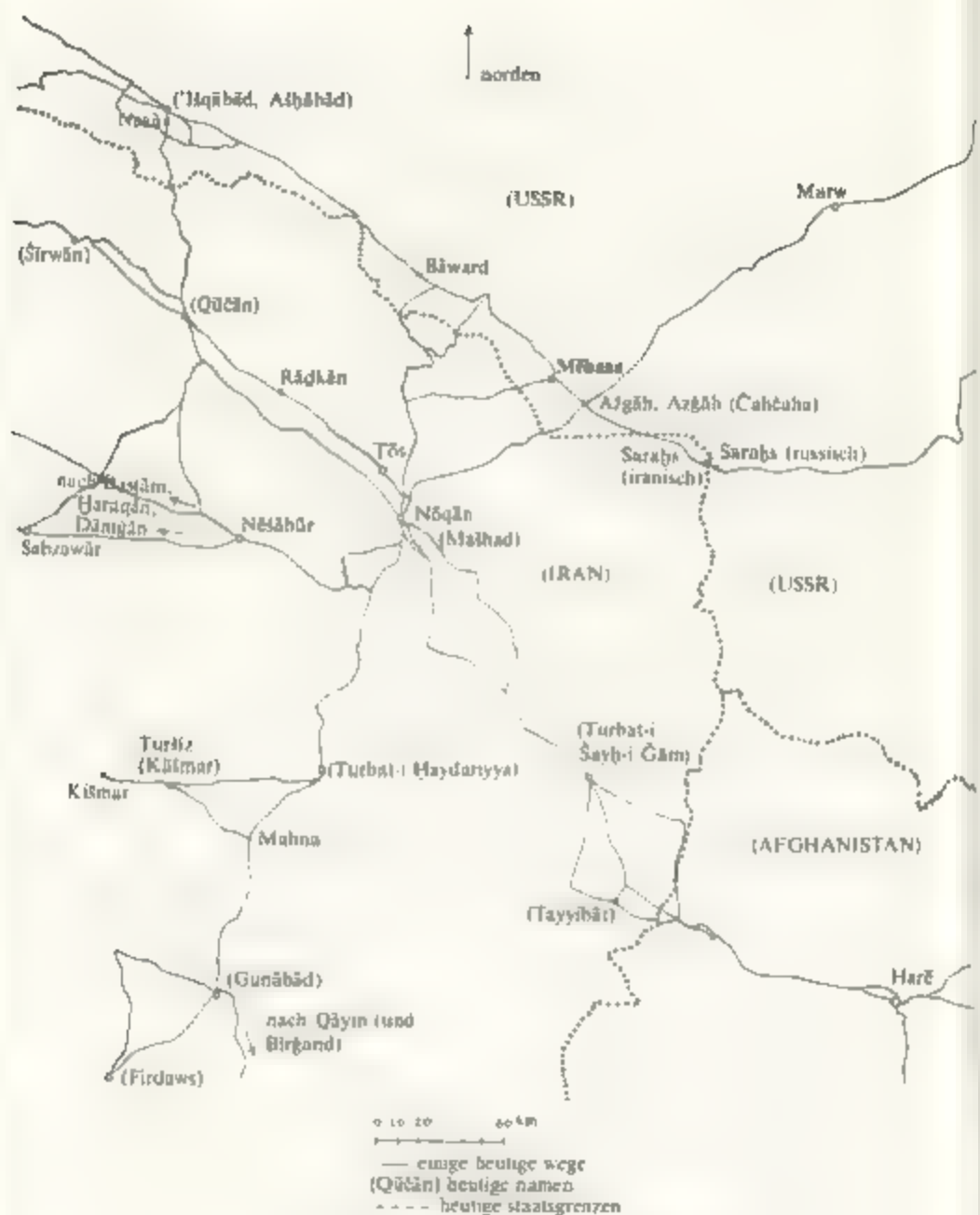
⁹⁴ Hier 27.

⁹⁵ Sammelhandschrift Aya Sofya 4819, blatt 38b-41a (= mikrofilm 131 der Kitābhūp-i Markazī-i Dānīgāh-i Tihān). Die reichhaltige ist vom 22. safar 731/1330 datiert und ist von mir in *Der Islam* 24, 1937, 25 beschrieben und in meinen *Qawā'id al-jurūd*, vorwort VII, wieder aufgeführt. Muhammad-i Dāmādī hat den text der hs. in der zeitschrift Muʿārif-i islāmī 12, april 1971, 58-62, abgedruckt. Für die übersendung einer kopie des teheraner mikrofilms bin ich Herrn Ṭāq-i Afšār und für die beschaffung

ʿAbdullāh-i Anṣārī's arabischen *Manāzil as-sāʿirīn*. Sie enthält kurze beschreibungen von vierzig mystischen standplätzen in der reihenfolge: 1) intention (*niyyat*), 2) reue (*inābat*), 3) busse (*tawbat*), 4) wille (*irādat*), 5) geistlicher kampf (*muḡāḡadat*), 6) selbstbeobachtung (*murāqabat*), 7) standhaftigkeit (*sabr*), 8) gottesgedenken (*dhikr*), 9) zufriedenheit (*riḍā*), 10) widerstand gegen die triebseele (oder das ich, *muḡālafat-i nafs*), 11) zustimmung (zum schicksal, *muwāfaqat*), 12) ergebung (*taslim*), 13) gottvertrauen (*tawakkul*), 14) weltverzicht (*zuhd*), 15) gottesdienst (*ʿibādat*), 16) gewissenhafte peinlichkeit (*warāʿ*), 17) aufrichtigkeit (*iḥlās*), 18) wahrhaftigkeit (*ṣidq*), 19) furcht (*ḥawf*), 20) hoffnung (*ragāʾ*), 21) entwerden (*fanā*), 22) bestehen (*ḥaqā*), 23) gewissheitswissen (*ʿilm ul-yaqīn*), 24) gewissheitswahrheit (*ḥaqq ul-yaqīn*), 25) erkenntnis (*maʿrifat*), 26) anstrengung (*ḡaḥd*), 27) gottesfreundschaft (*wilāyat*), 28) liebe (*mahabbat*), 29) verzückung (oder sündung, *waḡd*), 30) gottesnähe (*qurb*), 31) meditation (*tafakkur*), 32) erreicherung (*wiṣāl*), 33) enthüllung (*kaṣf*), 34) dienst (*ḥidmat*), 35) selbstentäußerung (*tagrīd*), 36) aussonderung (*tafrīd*), 37) ungehemmtheit (*inḥisār*), 38) verwirklichung (*taḥqīq*), 39) ende (*inḥāyat*), 40) sūfik (*tasawwuf*).

Der herausgeber Muḥammad-i Dāmādī vermutet, dass dies belehrungen Abū Saʿīds seien, die ein schüler im konvent bei einem vortrag nachgeschrieben habe. Das ist ungesichts der überlegten anordnung, strengen formulierung und klaren begrenzung sehr unwahrscheinlich. Dass sie andererseits überhaupt von Abū Saʿīd stammen, ist fraglich, da nirgends eine schrift dieses namens von ihm erwähnt wird und einige sprachliche wendungen darin fremdartig anmuten, so etwa in standplatz 20 »aus verlangen frohlocken« oder in standplatz 34 »vom teppich des dienstes nicht frei (oder leer) sein«. Sollte in standplatz 5 ein gleichklang beabsichtigt sein, so wäre daran zu erinnern, dass im 5./11.jh. maḡḥūlvokale von maʿrūf vokalen noch geschieden waren, also *ḥist* nicht wie *nēst* tönte; immerhin ist auch *ḥist-nēst* ein klingliches kunststück. Vielleicht aber ist *ḥist* in *ḥast* zu verbessern. Denn manches ist falsch überliefert und manches fehlerhaft ediert. Etliches passt, vom inhalt her gesehen, gut zu den anschauungen, die sich für Abū Saʿīd aus unsern andern quellen gewinnen lassen. Aber weder die echtheit noch der wortlaut ist so gesichert, dass man ohne weiteres damit arbeiten könnte. Wir ziehen die *Muqāmāt-i arḡuʿīn* daher aus vorsicht nur ganz nebenbei heran – auf die gefahr hin, dass wir gerade den einzigen haltbaren eckstein der überlieferung verwerfen.

eines exemplars der genannten zeitschrift bin ich fr. M. Vossoughi-Nouri zu dank verpflichtet.



GEOGRAFISCHE ÜBERSICHTSKARTE

3. ABŪ SA'ĪDS LEBENS DATEN

VON DER KINDHEIT BIS ZUR MYSTISCHEN REIFE

Abū Sa'īd war 357/967 in Mēhana¹, einem »sehr kleinen ort«, »städtchen« oder »dorf«, an einem flüsschen, das heute Rūd-i Mihna

¹ (Ibn as-) Sam'āni: *At-taḥṣīb*, faksimile in *Gibb Memorial Series* 20, 1913, artikel Mihni. Ibn al-Aṣṣir: *Al-taḥṣīb al-Anṣāb*, Beirut ohne jahr, artikel Mihni. Suyūṭi: *Lubb al-Lubb*, III, P.3 Veith, Leiden 1840-51, artikel Mihni. Subki: *Tabaqāt al-āshī'iyat al-kubrā*, edd. Muḥmūd Muḥammad al-Tanāḥī u. 'Abdallāh al-Ḥulwī, Kairo 1964-67, nr 529 (S. 306), und in andern artikeln. Ibn Ḥallikān: *Wafayāt al-a'yān*, ed. Ihsān 'Abbās, Beirut ohne jahr, nr 89 (I. 207-208). Diese und manche andere verlangen die lesung Mihana. Yāqūt: *Mu'jam al-bulāḥ*, ed. F. Wüstenfeld, Leipzig 1866-73, artikel Mayhana, gibt die vokalisierung Mayhana. Das gleiche schwanken zeigt sich bei dem versonnenen Kuṣmīhān-Kuṣmayhān bei Marw (in den handbüchern und handschriften). Dazu gesellt sich die arabisierte schreibung Kuṣmāhān u. die arabischen geographen. Tahiri: *Annates*, und Ibn al-Aṣṣir: *Kāmil* (indices). Da Sam'āni Bīrānī schreibt, den namen aber selbst von Bīrān ableitet, da in die zwei gentiles Rūwānī und Rūwānī nebeneinander führt, obwohl beide gleicher herkunft sind, kann die richtige namenform für unsern ort kaum anders als Mēhana sein. Das in *Asrār* 43 Shuk 44, 10 vorkommende wortspiel mit dem namen eines dorfes Sāmīna und Sāh-i Mēhana spricht nicht für Mihni, denn die mitelpersischen auslaute -in und -on samt ihren ableitungen (auf -ak usw.) sind im neupersischen -in und -in geworden. In Sāmīna kann sich sogar das wort mēhana verbergen. Dies zur richtigstellung von R. A. Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*, 17. ann. 5. Aus Mēhana (Mihana; Mayhana) wurde durch verkürzung wahrscheinlich Mithana, genau wie aus Nāṣabūr (Nisābūr, Nāyābūr) oft Nisābūr geworden ist; das europäische Nischapur hat nie existiert, es läßt sich höchstens ein Nāṣabūr erschliessen. Aus diesem mir nicht nachweisbaren Mihana wäre dann weiter Mihna entstanden, so in der dichtung schon um 600/1200 bei 'Attār: *Mantiq al-tayr*, Teheran 1963, 2439, 3303, 4647, 4687. Paris 1863, 2414, 3284, 4638. —; *Ḥāshimīna*, III, R. R. R. Bibliotheca Islamica 12, 1940, index Teheran 1339, fehlt im index. *Muḥammadīna*, lith. Teheran 1354, 461 (fast am ende des buches). Mihna auch in einem vers bei Ḥamdullāh-i Mustawfī-i Qazwīnī: *Nuḥat al-qulūb*, 28. Guy le Strange, Gibb Mem. Series 23, 1915, 158.8. Diese poetischen formen sind natürlich ebenso wenig massgebend wie Ḥarqūn statt Ḥaraqān usw. Wir wissen also vorläufig noch nicht, seit wann das dorf wirklich Mihna heisst. *Tārīḥ-i Banākari* (verfaßt 717/1317), ed. Ḥaṣṣar-i Šīrī, Teheran 1969, 226-7, hat aus *Asrār* als wahl die form Myhna beibehalten. Zayn al-'ābidīn-i Šīrwānī: *Ḥadīq as-sāḥa*, Teheran 1348, 321, verlangt Mahna, wie heute in Persien vielfach auch gesprochen wird und wie ein dorf bei Turbat-i Ḥaydariyya tatsächlich heisst (*Farhang-i fuṣṣṣā'i-i Irān* 9, 411). Die aussprache mit a wird aber durch ein wortspiel in einem vers bei (pseudo-) Ḥusayn-i Bāyqarū: *Maqālāt al-ḥādīq*, III, lith. Naval Kishore 1314, 58, widerlegt: *Šayh-i Mihna ānki z-urhān-i tūhād-dar jaraq haq-kas az way-mih-na-hād* »der scheich von Mihna, als der kein besitzer inneren schens auf dem weg gottes grösset war«, und in einem ähnlichen vers bei Faḍlullāh b. Rūzbihān-i Ġunḡi: *Mihmān-nāma-i Būḡārd*, ed. Manūčehr-i Sūtūda, Teheran 1962, 328, 7; Ursula Ott: *Transoxanien und Turkestan zu Beginn des 16. Jahrhunderts*, *Das Mihmān-nāma-yi Faḍlullāh b. Rūzbihān Ġunḡi*, *Übersetzung und Kommentar*, Islamkundliche Untersuchungen 25, Freiburg i.B. 1974, 300,

oder Qara Tikān heisst², am rande der »wüste von Marw«³ (heute Qara Qum), etwa 20 km von der heutigen persischen grenze entfernt in russisch-Turkmenistan, geboren. Nach einigem unterricht in koran

anm. 4 Vgl. auch die angaben bei Sa'id-i Nafisī *Siḥabn-i muntazir-i Abū Sa'id-i Abū l-Ḥayr*, Teheran 1334, 2-5. Heute russisch (nach den atlanten) Meana, bei V. Minor'sky *Ḥabūd al-Ālam*, Gibb Memorial New Series 11, III C.F. Bosworth, 1970, 326, Me'āna. Über die geografischen entfernungen näheres bei Muhammad-i Qarwīn und 'Abbās-i Iqbāl in ihrer ausgabe von Gūnayd al-Širāzī *Sadd al-izār fi ḥaṭṭ al-awzār 'an zun'ar al-muzār*, Teheran 1328, 762, anm. 3, mit verweisen auf karten. Der ort liegt heute etwa 20 km jenseits der persischen grenze. Eine alte form des gentilioms lautet *mēhanagī* (Avr. 35.4, 49.6 Shuk. 35.), 51.13), die spätere *mihni* (*Mahmūd-nāma* Buḥārā 327, 18). Die form *mihni* ist stattp. da in den loksimiletafeln von Hans Robert Roemers *Stammschreiben der Timuridenzeit*, Wiesbaden 1952, 5a.11 und 49b.6 nur *Mihna* geschrieben steht, was der ortsnahme im gen. sein kann. Die form *mihnātī*-*māhānātī* bei 'Abd alḥayy b. al-Imāš *Yāqūtī ud-dahab fi aḥbār man fahar*, jahr 527 Kairo 1350-51, 4, 80.6. ist unmassgeblich.

Etymologisch liegt *mihān* »haus, heim, heimat« zugrunde (Th. Noldeke *Über iranische Ortsnamen mit kelt und andere Endungen* ZDMG 31, 1879, 153-154, M. Mu'in *Burhān al-qāf*, artikel *mihān*, 4, 2084, anm. 1) *Mēhan* mit ē bei D.N. MacKenzie *A Concise Pahlavi Dictionary*, und Paul Horn *Grundriss der neupersischen Etymologie*, hr 1912, *mēhan* *Mihān* mit i *Burhān al-qāf*, Wolff *Glossar zu Ferdowsi's Schahname*, und andere persische wörterbücher.

Unter *mihān* steckt mutatis mutandis auch in den namen Humān und Farzāmān für orte in und um Samarqand, in dem namen ĩmān für einen ort in Kūhmān, in den namen Hurmān oder Hamāyan, Rāmān oder Rāmān oder Armān oder Aryāmān oder Riyāmān, wovon eine quelle Yāqūt die weiteren beiden orte Zāmān und Zāmān überliefert geschieden haben möchte, in Zarmān und Zandarmān (vielleicht identisch) für orte bei Buḥārā, in Ardahūmān oder Arḡahūmān (Kuhūmān, im ver. Raḥmān), in Ĥūmān und Maḥūmān oder Maḥrāmān für orte bei Ḥwāzmi, in dem namen Anāmān für ein dorf bei Naḥāv. Mit ausnahme der ḥwāzmischen orte liegen alle diese wendungen rechts des Oxus. Diesseits des Oxus herrschen die formen mit i: Samān und Qurmān bei Marw (Yāqūt und nistenböcher), ein heutiges Cūharmān bei Methad und wohl etliche orte, deren namen auf *-mān* (iā) ausgehen. Ebenso das erwähnte ḥurāsānische Mān. An das genannte Kūhmān erinnert das dorf Kūmān in Luristān (Sinnānī: *Tadhkirat al-maḥāḍir*, bei M. Moḥaghegh und H. Landolt *Collected Papers on Islamic Philology and Mysticism*, McGill University, Teheran 1971, persisch 156, 7). Mit grösserer wahrscheinlichkeit ist Humān < Humān, 30 km von Gulpāyḡān entfernt, hier einzuschliessen. Vgl. Ḥasan-i Qummi *Tārīḫ-i Qum* (verfasst 378-986), persische übersetzung eines späteren Ḥasan b. 'Alī-i Qummi (aus den jahren 805-6-1402-4), ed. Gūlāl ud-dīn-i Fīrūzi, Teheran 1313, 63, anm. 2; Wilhelm Eilers: *Semiramis*, anm. 110. Die abschrift einer gefälschten urkunde Timurs hat dafür, wie es scheint, Humān oder Humā'ayn, Heribert Horst: *Timūr und Ḥāḡā*, Ab. Wiss. Lit., Abh. geogr. sez. Kl. 1958, hr 2, faksimile 10b, upu. Wegen des *n* musste aus Humān schon in frühneupersischer zeit Humin werden, woraus dann arabisierend Humāy gemacht werden könnte, wie Kulayn aus Kulīn. Mit unserm Humāy ist vielleicht das Ĥūmān identisch, hinter dem Samānī (*Anwāb*) ein dorf bei Ray vermutet — eine vermutung, die dann als sichere kunde durch die andern nistenböcher und Yāqūt weitergeschleppt worden ist bis in die moderne monografie Ḥusayn-i Karīmān: *Ray-i ḥāṣṣān*, 2, Teheran 1349, 530-531. V. Minor'sky erwägt einen zusammenhang zwischen Mēhana (Mayhana, Mahana, sic) und dem titel der allen könige von Bāward, den Ith Hurdāgbih: *Al-maḥālik wa-l-mamālik*, III. De Goeje,

bei einem ustāḡ und in sprache bei einem adīb⁴ = Mēhana reiste er nach Marw und studierte dort šāfi'itisches recht 5 jahre bei Abū 'Abdallāh Muhammad b. Ahmad al-Ḥidri und nach dessen tod weitere 5 jahre bei Abū Bakr 'Abdallāh b. Ahmad al-Qaṣāl (gest. 417/1026)⁵. Leider ist das todesjahr Ḥidris unbekannt. Es wird 373/983 «oder ein jahr vorher oder nachher»⁶, aber auch das «jahrzehnt 380»⁷, also 381-390/991-1000, weiter «um 400» 1009-1010⁸ angegeben, oder er wird einfach zu denen gerechnet die zwischen 300 und 400/912-1010 gestorben sind⁹. Nach dieser studienzeit in Marw liess sich Abū Sa'id in Sarāḡ bei Abū 'Alī Zāhir b. Ahmad (gest. 389/999)¹⁰ in koranerkklärung und ḥadiḡ unterrichten.

Mit der mystik war Abū Sa'id schon als kind in Mēhana vertraut geworden, da sein vater Bābō¹¹ Bū l-Ḥayr, der drogist = seinem dorfe war, einer kleinen süßigruppe angehörte. In Mēhana hatte er auch den šūfi und dichter Abū l-Qāsim(-i) Bišr-i Yāsīn (gest. 380/990)

BGA 6, Leiden 1889, arab. W. 12, in der form hīmnh oder hāmnh wiedergibt (EI², Abwurd). Das ist um so unwahrscheinlicher, als diese etymologie von der falschen voraussetzung ausgeht, dass Mīhnh älter sei als Myhnh.

Zu den genannten ortsnamen s. die antiken geographen und reisendenbücher und dazu vor allem Wilhelm Barthold: *Turkistan down to the Mongol Invasion*, Gibb Memorial New Series 5, 1928; Josef Markwart: *Wehr und Armut*, Leiden 1938, III, 146, 162, 163, index Rāmehān.

⁴ Handelsvertrag über die wasserverteilung dieses flusses zwischen Persien und Rußland im rahmen einer gesamtregelung über die russisch-persischen grenzgewässer bei Muḥṣid-i Kayhān: *Qāṣratyāst mīnāssāl-i lān* 2, 252a; Feherat 1311, 29 (artikel 96).

⁵ *Ḥayān-i lān* 2, 252a; Feherat 1311, 29 (artikel 5).

⁶ *Asrār* 18, 7-8, 348, unten Shuk 16, 1 (fehlt), 436, 13.

⁷ Subki: *Tabaqāt al-tāfi'iyā al-kubrā*, Kairo 1964ff., nr 426; Asnawī: *Tabaqāt al-tāfi'iyā*, ed. 'Abdallāh al-Ġinbārī, Bagdad 1970-71, nr 918; Abū Bakr b. Ḥidāyatallāh al-Ḥusaynī: *Tabaqāt al-tāfi'iyā*, Beirut 1971, 134-5; Yāqūt: *Mu'jam al-bulḥān*, artikel Marw uš-Šāhiḡān.

⁸ 'Abdallāh b. al-Imād: *Saḡarāt al-ḡabab*, Kairo 1350-51, jahr 373.

⁹ Ibn Ḥallikān: *Mafayāt*, III lḥdn 'Abbās, nr 387; Asnawī: *Tabaqāt*, nr 421 (in der anmerkung 2 die falsche überlegung, dass 'u' zu lesen sei); Ḥusaynī: *Tabaqāt*, 109 (streiche wa-).

¹⁰ Sam'ānī: *Anwāḡ*, artikel Ḥidri Ibn al-Aḡr: *Lubāḡ*, artikel Ḥidri.

¹¹ Subki: *Tabaqāt*, nr 116, eingeordnet unter die tāfi'iten, die zwischen 300 und 400 gestorben sind, aber ohne nähere angaben.

¹² 'Abdallāh al-Fārsī: *Sinā'at* 74b = Nawawī: *Tahdīḡ al-asmā'*, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1842-47, 248-9; Kairo ohne jahr 1. l. 192-193; Qahabī: *Al-ḥar uḡ ḡabab man 'ahar*, Kuwayt 1960-66, jahr 389; Subki: *Tabaqāt*, nr 183; Asnawī: *Tabaqāt*, 105-6; *Saḡarāt*, jahr 389. Zu allem bisherigen s. *Ḥalāt* 14 Shuk 9, 1-12; *Asrār* 23-24 Shuk 22, 6-16; Abū Sa'id's koranlehrer in Mēhana war ein Abū Muhammad-i 'Annāzi (var.), sein sprachlehrer ein Abū Sa'id-i 'Annāzi (var.1); *Ḥalāt* 13 Shuk 8, 9-20; *Asrār* 17-18 Shuk 14, 16-16, 7.

¹³ Der māghūlvokal kennzeichnet die koseform.

gekannt und manche mystische weisheit vom ihm gelernt¹². Jetzt in Sarāḥs wandte er sich ganz der mystik zu: Ein heiliger narr Luqmān-i Sarāḥsī, der später in der bektasīlegende als »der fliegende Lokmān« eine berühmte figur werden sollte¹³, führte ihn eines tages an der hand in den konvent des sūfī Abū l-Faḍl(-i) Ḥasan-i Sarāḥsī¹⁴. Sein theologischer lehrer Zāhir entliess ihn wohlwollend, und Abū Saʿīd wurde von Abū l-Faḍl-i Sarāḥsī in die harte schule der konzentration auf die worte von sure 6, ٦: »Sprich: Gott! Dann lass sie in ihrem geplauder weiterspielen!« genommen, über schon nach kurzer zeit in die heimat Mēhana zurückgeschickt mit dem auftrag, sich dort von den menschen zu lösen und in die einsamkeit zurückzuziehen.

In Mēhana setzte sich Abū Saʿīd zu hause in einen winkel und verlegte sich auf das ununterbrochene wiederholen des wortes *allāh*, bis alle stäubchen an ihm das gleiche wort mitsprachen¹⁵. Hieh er inne, so erschien ihm ein schwarzer, der ihn mit einer feurigen lanze bedrohte. Nach 7 jahren meldete sich Abū Saʿīd wieder bei Abū l-Faḍl in Sarāḥs. Dieser wies ihm einen raum gegenüber seiner zelle im konvent an und nahm ihn eine weile sogar in seine eigene zelle, um ihn bei den asketischen übungen, die er ihm befahl, zu überwachen. Dann schickte Abū l-Faḍl seinen schüler wieder nach Mēhana »zur mutter« – ein häufiger grund sowohl zum reisen als auch zum bleiben in der islamischen literatur und im islamischen leben. Doch auch sein vater lebte damals noch. Abū Saʿīd setzte die übungen seines gottesgedenkens zu hause hinter verschlossenen türen und mit verstopften ohren fort oder streifte in den wüsten und bergen seiner heimat herum. Sein vater holte ihn manchmal zurück. Zuweilen verrichtete er seine

¹² *Ḥalāt* 14/Shuk. 8, 21-22. *Asrār* 17-19/Shuk. 14, 20-17, 6.

¹³ Zu ihm s. hier 411-412.

¹⁴ *Ḥalāt* 17-19/Shuk. 28, 14-11, 23. *Asrār* 24-26/Shuk. 23, 5-25, 16. *Nafahāt*, artikel Abū l-Faḍl b. Ḥasan al-Sarāḥsī, 284-285. Der name Muhammad b. al-Ḥasan in *Asrār*, ed. Shukovski 344, anm. 2, und danach in *Nafahāt*. So liest auch hs. Landolt 179b, 14-15. *Ḥalāt*: *Kaṭṭ ul-maḥṭūh* (index), hat Abū l-Faḍl(-i) Ḥasan. Wir wissen nach wie vor nicht, ob Ḥasan der name des vaters oder des sohnes ist. Rāfiʿi (hier 30) hat Abū l-Faḍl al-Ḥasan al-Sarāḥsī. Das hat aber nicht viel zu bedeuten, da die *idāfa* in arabischer wiedergabe oft spurlos verschwindet. Vgl. Abū Saʿīd Abū l-Ḥayr bei Ibn Ḥazm, hier 289.

¹⁵ *Asrār* 67/Shuk. 26, 2-10. Statt *darḥā* wird *darrahā* zu lesen sein. Wohl alter gemeinsamer fehler. Doch kann auch ein redaktionsfehler vorliegen. Steht man den satz in den zusammenhang von *Asrār* 29, 2-4/Shuk. 28, 10-12, wo sich Abū Saʿīd hinter mehreren verschlossenen türen dem gottesgedenken widmet, so ist es sinnvoll, dass die türen mützu sprechen beginnen. Dann müsste aber *mā* gestrichen werden. *Qarrā* kommt vor in *Asrār* 93, 14; 274, 13-14/Shuk. 108, 15; 342, 15.

exerzitien und andachten im den karawansereien der umgebung Mēhana. In Mēhana selbst fügte er die *vita activa* hinzu, nahm sich der armen an, legte die moscheen¹⁶, und, nach einer unglaublichen nachricht, die das bestehen eines konvents im Mēhana voraussetzt und einen wichtigen zug im idealbild vom novizen nicht auslassen will, soll er auch die latrinen der derwische gereinigt haben¹⁷. Zwischendurch, wenn schwierigkeiten auftauchten, holte sich Abū Sa'id bei Abū l-Faḍl in Saraḥs, das in der luftlinie nur etwa 80 km von Mēhana entfernt ist, rat.

Schliesslich siedelte Abū Sa'id noch einmal für 1 jahr zu Abū l-Faḍl nach Saraḥs über, um unter dessen anleitung weitere geistliche übungen durchzumachen. Dann erklärte Abū l-Faḍl die ausbildung seines schülers für beendet und schickte ihn wieder nach Mēhana zurück, diesmal mit dem auftrag, »die menschen zu gott aufzurufen«, also öffentlich aufzutreten und selbständig andere zu unterrichten.

In Mēhana gab sich Abū Sa'id aber mit dem erreichten nicht zufrieden, sondern vermehrte noch seine asketischen anstrengungen. Als seine eltern starben, ging er noch einmal 7 jahre in die wüste zwischen Būward und Saraḥs. Der bericht bringt diesen entschluss damit in zusammenhang, dass er jetzt keine rücksicht mehr auf vater und mutter zu nehmen brauchte, vergisst aber oder unterschlägt, dass er familie und seit etwa 400:1009-10 einen kleinen sohn Abū Tāhir hatte. Auch aus dieser einsamkeit begaß er sich, wenn in schwierigkeiten hatte, jedesmal zu Abū l-Faḍl nach Saraḥs¹⁸.

Dann starb Abū l-Faḍl. Über das datum ist nur so viel klar, dass es nach 388/998, dem regierungsantritt Mahmūds von Gāznī, anzusetzen ist, da Abū l-Faḍl einmal aufgefordert worden sein soll,

¹⁶ *Ḥāḍiṭ* 18, 2 Shuk. 23, 1. *Asrār* 35, 6 Shuk. 33, 19-34, 1. Die moschee kehren ist eine oft gelobte tätigkeit. Auch Ahmad ar-Rifā'i (gest. 578/1182) widmete sich ihr (*ʿIzz ad-dīn Ahmad as-Sayyid ar-Rifā'i. Al-nu'arāt 30-muḥammadiyya fi l-waḍā'it al-ahmadiyya*, Kairo 1305, 69, 7-8). Sie gehört insbesondere zu den dienstpflichten der novizen. 'Alī al-Ḥawwās al-Burullusī (gest. 939/1533) reingte jede woche »um Gottes lohn« die moscheen und latrinen in Kairo (Sā'īn). *Tuhfat kubrā*, Kairo 1954, 3, 151. Naḡm ad-dīn al-Qurṭbī. *Al-kawākib as-sā'ira bi-dīn al-mīn al-ḡira*, Beirut 1945 ff., 2, 221, 11-12).

¹⁷ *Asrār* 35, 12-15 Shuk. 34, 8-10. Auch eine kindheitslegende Kāzārūis scheint diesem schon den besitz eines konvents zuschreiben zu wollen (*Firdaws al-murādīyya* 17, 15; Teheran 17, 22).

¹⁸ Die art, wie das in *Asrār* 42, 9-11 Shuk. 43, 10-12 gesagt wird, lässt keinen zweifel daran, dass Abū l-Faḍl damals noch am leben war, der schon vorher erzählte tod Abū l-Faḍls also erst nachher, nach diesen angeblich 7 jahren, stattfand. Das wird einige zeilen weiter dadurch bestätigt, dass Abū Sa'id nach Abū l-Faḍls ableben bedauert, niemand mehr in haben, der ihm schwierigkeiten beseitigt.

ein gebet für Mahmüds genesung zu sprechen¹⁹, und nach dem tod Luqmān-i Sarāhsīs, da er diesen überlebte²⁰. Wir erfahren, dass ein anderer schüler Abū l-Faḍls, namens Aḥmad b. Muḥammad al-Falayī, alias Bābō Fala, bis an sein lebensende 460/1068 »fünzig jahre in dem nach ihm benannten konvent jeden tag den koran durchrezitierte«²¹. Nach den *Asrār*²² war es der konvent Abū l-Faḍls. Aber wir wissen nicht, ob diese zeitspanne von einem halben jahrhundert vom tod des früheren inhabers Abū l-Faḍl an zu rechnen ist. Sollte das der fall sein, so fiel Abū l-Faḍls todesdatum ins jahr 410/1019. Die unsicherheitsfaktoren in dieser rechnung – zu denen noch die schwierigkeit, einen »diener« des konvents mit namen Abū l-Ḥasan einzuordnen, kommt²³ – sind aber zu gross, als dass man diesem resultat auch nur eine gewisse wahrscheinlichkeit zubilligen dürfte.

Aus der wüste zurück, nach dem tod Abū l-Faḍls, entschloss sich Abū Saʿīd, den berühmten scheich Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad al-Qaṣṣāb in Āmul in Tabaristān aufzusuchen. Er reiste mit zwei begleitern über Būward und Nasā und besuchte unterwegs die lebenden und die toten scheiche²⁴. In Āmul ergab sich Abū Saʿīd in einer zelle gegenüber dem raum seines neuen lehrers strengen geistlichen übungen, fastete dauernd und betete nachtsüber. Qaṣṣāb richtete gewöhnlich sein augenmerk darauf, dass seine schüler in der nacht nicht zu viel beteten. Bei Abū Saʿīd aber sagte er nichts. Dieser versuchte seinerseits, seinem lehrer jeden wunsch von den augen abzulesen, und eines nachts, als sich dem lehrer der verband nach einem aderlass löste und blut sein gewand besudelte, beeilte sich Abū Saʿīd, dieses zu waschen und sauber und getrocknet wiederzubringen²⁵. Qaṣṣāb zog es – stets nach den erzählfreudigen *Asrār*

¹⁹ *Asrār* 273 Shuk 340, 17–341, 2

²⁰ *Asrār* 239–240/Shuk 292, 5–293, 2

²¹ Samʿūnī, *Ansāb*, artikel Falayī Ibn al-Aḡlī, *Tabāh*, sv

²² *Asrār* 381/Shuk 475 19–476, 1

²³ *Asrār* 186 ult/Shuk 225, 18. Hier 421

²⁴ Der söhn Aḥmad-i Nāst lebte damals in der hānqāh-i Sarāwī bei Nasā, die Abū ʿAlī ad-Daqqāq gegründet hatte. Abū Saʿīd trat nicht mit ihm zusammen (*Asrār* 44–46 Shuk 45, 14–47, 15). Später aber soll er einmal bei Abū Saʿīd in Mēhāna gewesen sein (*Asrār* 292, 15 Shuk 368, 4). Damals kam ʿAlī-i Ḥabbār, dessen todesjahr nicht bekannt ist, in Mēhāna vorbei. Aḥmad-i Nāst war tot, als Qutayrī seine *Risāla* schrieb (*Hurāsān und das ende der klassischen rūfik* 548, anm. 18, ist also vor 437/1045 gestorben).

²⁵ Diese nachtwachen zu dem zweck, sich für den scheich bereitzuhalten, sind ein topos der süfischen hagiografie, aber auch des süfischen lebens. Beispiele in *Farāʾid*, einleitung 52. C. Snouck Hurgronje, *Meḥākā*, Den Haag 1888–9, 2, 382

nicht sich, sondern ihm an und bekleidete ihn so mit dem flickenrock zum Zeichen seiner Reife. Der flickenrock bedeutet hier klar nicht die Aufnahme ins Noviziat, sondern die Entlassung aus dem Noviziat. Der Verfasser der *Asrār* kennt aber noch eine Überlieferung, nach der Abū Sa'īd den flickenrock auch von Sulamī (gest. 412/1021) erhalten hat²⁶, und zwar schickt ihn dort, wie dann pseudo-Aṣṭār getreulich nachschreibt²⁷, Abū l-Faḍl zum Empfang des flickenrocks zu Sulamī und erklärt nachher seine Ausbildung für abgeschlossen. Nach anderer Lesung behauptet der Verfasser der *Asrār*, Abū Sa'īd habe den flickenrock von Sulamī erst nach Abū l-Faḍls Tod erhalten. Wie war das möglich, wenn Abū Sa'īd gleich nach Abū l-Faḍls Tod zu Qaṣṣāb ging, und zwar nicht über Nēṣābūr, sondern über Nakā? Abū Sa'īds Aufenthalt in Āmul dauerte 1 Jahr, nach einer schlechteren Variante 2 1/2 Jahre. Als Qaṣṣāb ihn mit dem flickenrock bekleidet hatte, verabschiedete er ihn nach Mēhana und soll gestorben sein, als Abū Sa'īd in Mēhana anlangte²⁸.

Zweifelloos hatte Abū Sa'īd schon vor Āmul das Ansehen einer Persönlichkeit der Sūfik besessen. Aber erst nach dieser Nachfärbung und mit dieser Investitur fühlte er sich im Besitz aller Rechte, und jetzt begann seine große Zeit. Leider ist das Todesdatum Qaṣṣābs unbekannt und das Zusammenfallen seines Todes mit Abū Sa'īds Ankunft zu Hause textkritisch schlecht bezeugt²⁹.

²⁶ *Asrār* 36, 1-8; Shuk. 15, 17-36, 9.

²⁷ *Taḥk* 2, 326, 15-18. J. Spencer Trimingham: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, 182, Anm. 1. Der Artikel über Abū Sa'īd in *Taḥk* 2, 323-337 steht im sogenannten Nachtrag (supplement, *muhawwāt*) dieses Werks. Schon R.A. Nicholson sah sich vor die Frage nach der Echtheit dieses Nachtrags gestellt (*Taḥk* 2, preface 2-5). Der Neuherausgeber Muḥammad al-Ṭuḥmī, Teheran 1346, reile siebenundzwanzig, wenn den Nachtrag einem unbekannten aus dem 10.-11. 16.-17. Jh. zu, da die in ihm enthaltenen Stücke in älteren Handschriften fehlen.

²⁸ *Asrār* 36, 11; fehlt Shuk. 59, 19; fehlt hs. Landolt 32a; fehlt in *Hāṭāt* 24, unten Shuk. 14, 18-21.

²⁹ Einen schwachen Anhaltspunkt für das Lebensalter Qaṣṣābs gibt die Nachricht, dass er mit Sībī (gest. 334/946) in Bagdad zusammengekommen ist (*Asrār* 293-294, Shuk. 369-370, *Hāṭāt* 70, 1; Shuk. III, 12-42, III, Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 66). Da er zuerst meuzet gewesen war, muss er mindestens 20 Jahre vor Sībīs Tod, also etwa 314/926, geboren sein. Auch dass er sich darüber beklagte, von Sulamī in dessen erster Fassung der *Tahqūt* nicht erwähnt zu sein, spricht vielleicht für ein solches Alter (Ansāri: *Tahqūt*, 308; Gāmi: *Nafahāt ul-uns*, Artikel Abū l-'Abbās al-Qaṣṣāb, 286). Sulamīs *Tahqūt* sind (in der zweiten Fassung) nach 387/998 verfasst (Pedersen, Einleitung 60). Andererseits muss Qaṣṣāb das Geburtsjahr Ansāris 396/1006 um einiges überlebt haben, da Ansāri den Wunsch hatte, ihn zu besuchen (Ansāri: *Tahqūt*, 308, ult.; *Nafahāt* 286-287). Serge de Laugier de Beaurecueil: *Khawāṣṣ 'Abdullāh Ansāri* (Recherches 26), Beirut 1965, 61, setzt voraus, dass Qaṣṣāb 424/1032 noch

MEHANA UND NĒSĀBŪR

Abū Sa'īd besaß in Mēhana ein ererbtes haus²⁰, kaufte sich ein anderes, das gegenüberlag, dazu, baute dieses aus und nannte es »heiligtum« (*maṣḥad*), wohl von vornherein mit der absicht, sich darin begraben zu lassen. Die folgenden jahre wechselte er nun nicht mehr so sehr zwischen Mēhana und Sarāḥs hin und her, sondern viel regelmässiger zwischen Mēhana und NĒsābūr, zwei orten, die in der luftlinie etwa 160 km (praktisch aber erheblich weiter) auseinanderliegen. Ein schnell laufender behauptete, die einfache strecke in 24 stunden bewältigt zu haben — allerdings in der richtung von NĒsābūr nach Mēhana, von der sehnucht nach Abū Sa'īd beflügelt²¹, so dass das motiv von magnetischen zug, der den gang beschleunigt, mit hineingespielt haben kann²². ■ ernsthaftem marsch war der weg in 3 tagen zurückzulegen²³. Er führte über Tōs²⁴. Den sommer soll Abū Sū'īd

am leben war. Das ist wahrscheinlich zu spät — Die erwähnte nachricht vom zusammen-treffen Qasābs mit Šihlī nicht in einer geschichte, die von den *Asrār* und *Ḥikāyāt* zu 'Aḡār: *Faḡk* 2, 187, 15-21, und *Ḥikāyāt Nafīḥāt*, 287-288 gewandert ist und etwas verdreht, mit einem stolzen hinweis Qasābs auf die ehre, von Abū Sa'īd besucht worden zu sein, bei dem modernen Šādiq-i 'Aḡār *Paḍiduhā-yi Škr*², Teheran 1351, 48, wieder auftaucht — ein schönes beispiel für die lust zu fabulieren, mit der man zu rechnen hat

²⁰ *Asrār* 27, 3-4; *Shuk*, 26, 3-4

²¹ *Asrār* 178 apu *Shuk* 216.1 Der böyde Mu'izz ad-dawla hatte zwei rekordläufer Enḡl und Mar'ūš, die in einem tag über 40 parasangen (also mehr als 240 km) zurücklegten (Ibn al-Aḡār *Ḥikāyāt* II 1-2, j. 356)

²² Besonders gern wird dieser beschleunigte schritt und das gegenteil ueren angedichtet. Bei der reise der Ḥalima nach Mekka hielt die ewelin, die sie mit, die karawatte wegen ihrer schwäche oft auf. Nachdem aber Ḥalima in Mekka den säugling Mohammed zur ernährung übernommen hatte, sprang die ewelin auf dem heimweg, obwohl sie jetzt auch noch Mohammed zu tragen hatte, so schnell, dass die mitreisenden nicht mehr nachkamen und fragten, ob es noch dasselbe tier sei. Ibn Hiḡāḡ *Ṣira*, ed. Wüstenfeld, I, 104. Der elefant der abessmer, den Nufayl u. Ḥabīb auf die knie niedergezaubert hatte, war in der richtung nach Mekka nicht mehr auf die beine zu bringen, wohl aber nach allen andern richtungen. ib. I, 35. Nachdem die kamele des trupps von Ḥālid b. al-Walīd zuerst die leiche des Tāhīt und dann die des 'Ukkāsa zertreten hatten, ohne zu merken (die beiden waren als vorposten von den gegnern getötet worden), »wurden die leute den reitieren schwer... so dass sie kaum ihre hufe mehr heben konnten«; Ibn Sa'īd: *Tabaqāt*, ed. Sachau, 3, I, 65, 7-8. Als 339/950 die quirmagen den geraubten Schwarzen Stein wieder nach Mekka zurückbrachten, konnte ihn ein mageres kamel tragen und wurde dabei noch fett. »während vor zwölf jahren drei starke kamele unter ihm zusammengebrochen waren«: Adam Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, 292. Friedrich Rückert: *Sieben Bücher Morgenländischer Sagen und Geschichten*, Stuttgart 1837, I, 82-84. Trotz tiefem sand rennen die tiere mit ungewohnter schnelligkeit zum grabmal des Bahā' ud-dīn-i Naqšband, können aber auf dem rückweg nur mit vielen schlägen vorwärtsgetrieben werden. »Der Bochariot schreibt dies der Anhänglichkeit zu, die selbst diese Thiere für den Heiligen haben, sodaß sie

meist in Nēsābūr, den winter in Mēhāna verbracht haben³⁵. Das erste mal blieb er jedoch gleich ein ganzes jahr in Nēsābūr³⁶. Der verfasser der *Asrār* gruppiert die wunderbaren geschichten, die er von Abū Sa'īd zu erzählen hat, in solche, die in und um Nēsābūr, und andere, die in Mēhāna und anderswo geschehen sind³⁷. Abū Sa'īd war zweifellos halb in Mēhāna und halb in Nēsābūr zu hause. Mēhāna war abgelegen und unbedeutend. Nēsābūr war eine volkreiche stadt und lag an der grossen strasse von Westpersien nach Ostiran und Mittelasien. Hier schuf sich der scheich ein weiteres wirkungsfeld, als er es allein in Mēhāna gehabt hätte. Als er zum ersten mal, bereits ein gemachter mann, über Tōs nach Nēsābūr kam, begleitet von seinen schülern, und dort vorerst für ein jahr aufenthalt nahm³⁸, wurde er im konvent der 'ad(a)nīwālerstrasse³⁹ untergebracht. Dieser

mit Freuden zu seinem Grabe laufen, aber ungern sich davon entfernen». Hermann Vambéry: *Reise in Mittelasien*, Leipzig 1873, 176-177. Magnūna nāchtlicher hingung zu Laylās wohnung ist schneller als der nordwind, mit tausend flügeln, wie auf einem renner, sein rückweg dauert ein jahr, ist mit dornen ausgelegt usw.: Nizāmī, *Laili wa Majnun*, ed. Dasgirdi, Teheran 1333. III, 2-6/Baku 1965, XIV 47-51. Leo Tolstoj schildert in seiner volkerzählung »Die beiden alten« den Jelisey so, dass ihm sein hinweg schwer vorgekommen sei »Auf dem rückweg aber gab ihm gott solche kraft, dass er ohne ermüdung dahinschritt. Wie ein spiel war ihm das gehen, er schwenkte seinen stab und machte siebzig werst am tagen. Das motiv hat viele varianten, auf die wir hier nicht eingreifen können

³⁵ *Asrār* 154/Shuk 443, 8.

³⁶ *Asrār* 180/Shuk 218, 5, und sonst.

³⁷ *Ḥikāyat* 125, unten/Shuk 72, 17-18. Das war — mutatis mutandis — später auch der wechsel der turkomongolischen nomaden: Jean Aubin: *Résyas pastoral et résyas caravanier*, Le monde iranien et l'Islam I, Genf-Paris 1971, 116-117.

³⁸ *Asrār* 83 ult., 249, 12/Shuk 94, 4, 307, 64.

³⁹ *Asrār* 65-162, 163-206/Shuk 68-196, 196-247.

⁴⁰ *Asrār* 43 ult/Shuk 94, 4.

⁴¹ *Ḥānaqāh-i 'adani* *nikāhān*, *Asrār* 69 ff. zu korrigieren nach 'Abbās-i Zaryāb-i Juwayyī in *Farhang-i Irānzamin* I, 1332-1953, 287-290/Shuk III, 14 ff. Die strasse heisst *kāy-i 'adān* *nikāhān* (Index der *Asrār*): Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 27, anm. 3. *Kāy* wird von Abū l-Farag al-Isbāhānī (4./10.jh.): *Adab al-gurabā*, ed. Munagghid, Beirut 1972, 53, 2, mit *sikka* »strasse« übersetzt. *Kāy-i ziyān* ist *sikka al-ḥusnān*. Ebenso übersetzt Ibn-i Funduq: *Tārīḥ Bāshay*, ed. Ahmad-i Bahmanyār, Teheran 1317, 136, die bezeichnung *kāy-i Sayyār* mit *sikka* *Sayyār* Sam'ānī: *Ansāb*, 'adnī. Mit *a* in der ersten silbe, *a* vokallös, bezogen auf die gewänderwäckeri in Nēsābūr, mit einer strasse namens *sikka* 'adnī (?), wo die gewänder gewalkt werden (*yagāsaru*) Sam'ānī: *Muntahab*, hs. Topkapı Sarayı 2953 (= Berlin ms. or. unt. 80), 196a: Muhammad b. Ibrāhīm al-'Adnī (gest. nach 530/1136). III woh die nēsābūrer gewänder namens 'adani (sic). Sharifini *Muntahab*, 134a, 5 (artikel über Mūsā b. 'Imrān b. Muḥammad) benut beifüßig einen Ahmad al-'Adnī, einen ṣūfī aus dem 5./11.jh. Vgl. Ahmad-i 'Ad(a)nībāf im Index der *Asrār*. 'Adnī »aus Edens« ist vielleicht nēsābūrer bezeichnung oder eine nēsābūrer abart des bekannten, wenn auch kaum genau beschreibbaren stoffes »aus 'Adan« 'adani. Solche 'adani-stoffe wurden nämlich damals auch in Ray hergestellt.

konvent hiess später »der konvent des scheichs«, und als der scheich 440/1049 in Mēhana starb, fand auch in Nēsābūr dort eine trauer-versammlung statt⁴⁰. Der konvent bestand nach seinem tod weiter⁴¹. Abū Sa'id hatte ihn möglicherweise für seine aufenthalte erworben oder geschenkt erhalten, oder er hiess einfach so, weil der scheich dort wohnung zu nehmen pflegte; gegen diese letzte annahme spricht, dass Abū Sa'id bei seiner endgültigen abreise von Nēsābūr von den dortigen derwischen gebeten wurde, einen leiter einzusetzen⁴². Nach der darstellung unserer quellen wusste sich Abū Sa'id in Nēsābūr gegen alle widerstände, die ihm von seiten bedeutender theologen und ṣūfiyya dort geleistet worden sein sollen, durch seine überzeugende höhere weisheit und hellsicht, durch seine geistliche macht und gedankenlesekunst zu behaupten und durchzusetzen.

Eine, zwei oder mehr reisen führten ihn wieder nach Marw⁴³, eine andere über Bagšōr nach Marwurrōd⁴⁴, eine weitere (oder die gleiche?) in die gegend von Harē (Harāt), jedoch ohne dass er sich dort länger aufgehalten hätte⁴⁵. Einmal – vielleicht war das auf seiner studienreise nach Āmul – hielt er sich in Iṣṭirūhād (Astarābād) auf⁴⁶. Einmal, im alter von über 50 jahren, also zwischen 407/1016 und 417/1026, war er auch in Qāyia⁴⁷, einmal in Bāward⁴⁸. Ein anlauf zur pilgerfahrt brachte ihn zusammen mit seiner frau und seinem ältesten sohn Abū Tāhir von Nēsābūr über Haraqān und Basām westwärts bis etwas über Dāmḡān hinaus. Dann aber kehrten

Abū Munṣūr 'Abdalmalik aṭ-Ta'ālībī an-Naysābūrī (gest. 429/1038): *Ṭumār al-qulūb*, Kairo 1963, nr 886, III 539, schreibt »Die *ḥurūd ar-Rayy* sind berühmt wie die des Jemen und heissen *al-'adaniyyāt* zur vergleichung mit den *ḥurūd* aus 'Adn im Jemen«. Nach Ibn al-Ġawzī: *Taḥṣīs ṭhīb*, Kairo 1926, 199, 14, soll schon Mālik b. Anas *ḥiṣṣ* 'adaniyya (unvokalisiert) *ḡayḍ* getragen haben. Zu den 'Adanstoffen vgl. R. B. Serjeant: *Material for a History of Islamic Textiles up to the Mongol Conquest*, *Art Islamica* 9, 1942, 71; 10, 1943, 93; 13-14, 1948, 77-85. Reinhard-Johannes Moser: *Die Ikattechnik in Aleppo*, Basel 1974, *Bosler Beiträge zur Ethnologie* 15, 85. – Fehlerhaft – so Anandrag kommt umgekehrt bei dichtern auch 'adn für 'adn »Eden« vor; z. b. bei Muḥṣinī: *Dīwān*, ed. Biberstein Kazimirski, Paris 1886, II 2, 1 ed. Dabiryaqi, Teheran 1326, nr. 2, 1.

⁴⁰ *Asrār* 368 Shuk. 463, 11.

⁴¹ *Asrār* 72; 382-3 Shuk. 77, 3, 477, 5-21.

⁴² *Asrār* 161, unten Shuk. 195, 4-5.

⁴³ *Asrār* 182-183; 280 Shuk. 220, 10-222, 3, 350, 8-13.

⁴⁴ *Asrār* 250-251 Shuk. 309, 12-310.

⁴⁵ *Asrār* 241-43 Shuk. 295, 18-298.

⁴⁶ *Asrār* 275, 3 Shuk. 343, 9.

⁴⁷ *Asrār* 240 Shuk. 293, 12-294, 5.

⁴⁸ *Asrār* 204 f. Shuk. 245, 13 ff.

sie wieder um⁴⁹. Dies muss vor 425/1033 gewesen sein, da Abū Sa'īd in Ḥaraqān mit Abū l-Ḥasan-i Ḥaraqānī zusammentraf, der 425/1033 starb. Abū Sa'īd kam nie weiter, war nie in Balḥ, Buhārā, Samarqand oder Gāzvin, nie in Isfahān, Ray, Bagdad, nie in Mekka⁵⁰.

DIE DAUER VON ABU SA'IDS LEHRGANG

Der skizzierte lebensgang des scheichs ■ der ausführlichen fassung der *Asrār* entnommen. Feststehen geburts- und todesdatum Abū Sa'īds. Die frage ist: Lassen sich vielleicht indirekt auch die wichtigen zeitpunkte seiner rückkehr von Āmul nach Mēhana und seines ersten auftretens in Nēsābūr als scheich und damit die anfänge seiner grossen zeit wenigstens annähernd bestimmen?

Als ausgangspunkt kann Abū Sa'īds unterricht bei Zāhir in Sarāḥs dienen. Zāhir ist 389/999 gestorben. Nun erfahren wir aus *Asrār*⁵¹, dass der šāfi'itische gelehrte von Nēsābūr Abū 'Utmān Ismā'il aṣ-Šābūnī mit Abū Sa'īd gemeinsam bei Zāhir studiert hat, und aus anderer quelle, dass Šābūnī dieses studium erst nach der ermordung seines vaters 382/992, also zwischen 382/992 und 389/999, begann⁵². Ismā'il lebte 373-449/983-4/1057, war also 16 jahre jünger als Abū Sa'īd. Dies scheint von vornherein der nachricht von dieser schulkameradschaft die glaubwürdigkeit zu nehmen, zumal wenn man bedenkt, dass Abū Sa'īd, dies nun entschieden unglaublich, auch als schulkamerad Abū Muhammad 'Abdallāh ■, Yūsuf al-Ġuwaynis, des vaters des Imām al-ḥaramayn, bei Qaṣṣāl (gest. 417/1026) in Marw ausgegeben wird⁵³, unglaublich deshalb, weil dieser Ġuwaynī 438/1047, zwei jahre vor Abū Sa'īd, »im besten mannesalter« (*fi hadd al-kuḥūla*)

⁴⁹ *Asrār* 151-53 Shuk. 181, 7-154, 10. Zu dieser frage nach Abū Sa'īds frau oder frauen und der hier genannten begleiterin s. hiernach 384. Abū Sa'īd gelangte also bis an die westgrenze Ḥurāsāns, westlich von Dāmḡān, gekennzeichnet durch eine schwelle von ausläufern des Alburz nach süden, ■ die wüste, so dass Ḥurāsān vom Irāq klar geschieden wird. Abū Sa'īd fühlte sich von hier an offenbar ■ einer andern welt, in der fremde. Eine karte über die geographischen verhältnisse bei Chahryār Adle: *Contribution à la géographie historique du Dāmgān. Le monde iranien et l'Islam* I, Genève-Paris 1971, 90.

⁵⁰ Dass Abū Sa'īd in Mekka einen branken mit einem verzeiler geheilt habe, muss erfunden sein. Muḥammad-i Magribī (gest. 809/1406-7), bei Sa'īd-i Naṣfī: *Suḥanān-i manāẓim-i Abū Sa'īd* 134. — Eine darstellung von Abū Sa'īds lebensgang in Dānīšpažūh's aufsatz *Pānūḡ-i Imān-i Sīnā*, Farhang-i Irānzamin I, 1332, 196-199.

⁵¹ *Asrār* 139, ult. Shuk. 160, 11-12.

⁵² Richard W. Bulliet: *The Patricians of Nishapur*, Cambridge Mass., 1972, 135. Subki: *Tabaqāt*, nr 366. Anṣarī, nr 734.

⁵³ *Asrār* 24, 3 Shuk. 22, 12. *Ḥikāḡ* 14 Shuk. 9, 8.

gestorben ist, also ebenfalls beträchtlich jünger als Abū Saʿīd gewesen sein muss⁵⁴. Setzen wir aber doch, mit rücksicht darauf, dass Hidrī nach den besten quellen zwischen 381/991 und 390/1000 gestorben ist, willkürlich das frühest mögliche jahr 381/991 als datum für den übergang Abū Saʿīds zu Qaffāl an, so hätte die 5 jahre später erfolgte übersiedlung zu Zāhir nach Sarāḥs 386/996 und die umstellung auf die šūfik daselbst frühestens 387/997 stattgefunden. Dann erhält man durch zusammenrechnung der weiteren von *Asrār* gegebenen zahlen, nämlich 7 jahre Mēhana, 1 jahr Sarāḥs, 7 jahre wüste, 1 jahr Āmul, insgesamt 16 jahre für die šūfische ausbildung, die unbestimmten zwischenzeiten nicht mitgezählt. Stellt man diese noch vielleicht in der grössenordnung von 4 jahren dazu, so kommt man auf 20 jahre (mondjahre). Diese zahl zu dem willkürlich angenommenen ausgangsjahr 387/997 addiert ergibt für die etablierung Abū Saʿīds in Mēhana das jahr 407/1016-17 oder das darauf folgende jahr.

Pseudo-ʿAlīār⁵⁵, der sonst die *Asrār* reproduziert, hat die zahlen etwas geändert. Er spricht, abgesehen von den jahren, die Abū Saʿīd bei der theologie verbracht haben soll⁵⁶, nur von 30 jahren Mēhana⁵⁷ und 7 jahren wüste⁵⁸, macht 37. Dies zu 387/997 hinzugezählt ergibt 422/1033.

Umgekehrt liefern die *Ḥālāt u nahanān*, eine hauptquelle der *Asrār*, eine kleinere zahl, nämlich 7 jahre Mēhana, 1 jahr Āmul und 1 jahr bei Abū l-Faḍl in Sarāḥs, zusammen 9 jahre⁵⁹. Rechnet man dazu noch willkürlich 3 nicht eigens gezählte zwischenjahre – es könnten ebenso gut 10 gewesen sein – so erhält man 387/997 plus 12 = 399/1008-9.

Das erste dieser drei resultate – mit allem vorbehalt sei es gesagt – hat am meisten für sich, und zwar aus folgenden gründen: Abū Saʿīds ältester sohn war um 400/1009-10 geboren. Die mutter des kleinen musste Abū Saʿīd bei asketischen übungen die füsse an einen nagel binden⁶⁰, und der junge suchte einmal seinen vater in der umgebung von Mēhana, als dieser sich dort in die sogenannte »ulte karawanserei«

⁵⁴ Ibrāhīm b. Muḥammad ay-Šarīfīnī: *Al-muntahā min kitāb al-Siyāq li-taʾrīḥ Naysābūr taṣnīf al-imām Abi l-Ḥasan ʿAbdalkāfir*, bei Richard N. Frye: *The Histories of Nishapur* 80a. 5-7. Iḥsān Ḥallikān: *Wafayāt*, nr 332. Nach diesen beiden quellen kehrte Ġuwaynī erst 407/1016-17 von Qaffāl nach Naysābūr zurück.

⁵⁵ Vgl. hier 45 anm. 27.

⁵⁶ *Taḍk.* 2, 324, 6-7.

⁵⁷ *Taḍk.* 2, 325, 13.

⁵⁸ *Taḍk.* 2, 326, 18-19.

⁵⁹ *Ḥālāt* 19-20; 23-24; 38, Shuk. 12, 4-8; 13, 22; 14, 4; 23, 8-9.

⁶⁰ *Asrār* 38, 2-3; Shuk. 38, 13-14. *Ḥālāt* 33 Shuk. 20, 3-4. Hierzu 70.

zu exerzitien zurückgezogen hatte⁶¹. Andererseits war der knabe noch nicht 10 jahre alt, als sein vater in Mēhana bereits wandernde ṣūfiyya zu beherbergen pflegte⁶². Das muss also schon vor rund 410/1019-20 gewesen sein. Diese gründe sind noch verhältnismässig schwach. Die frau kann »mutter Abū Tāhirs« heissen, weil sie später dieses kind gebär, genau wie in unseren erzählungen der scheich schon als Abū Saʿīd bezeichnet und angesprochen wird, bevor dieser vater Saʿīds, eben Abū Tāhirs, wurde⁶³. Die anhänglichkeit des buben an seinen vater hervorzukehren, kann sich als mittel empfohlen haben, das versprechen des vaters zu motivieren, dass sie immer zusammenbleiben wollten. Die gastliche aufnahme von wanderern kann schon vor abschluss der asketenjahre eingesetzt haben. Ausserdem wollen in keiner weise dazu die 7 jahre wüste passen, die zum teil gerade in die frühe kindheit des sohnes fallen müssten. Hier stimmt wohl manches nicht. Vor allem ist die geschichte wahrscheinlich gar nicht so verlaufen⁶⁴.

Gewichtiger aber scheint mir die unverlässliche nachricht, dass Abū Muslim Fāris b. Ḡālib (= Bū Muslim-i Pārsi) nach dem tod Sulamīs in Nēsābūr 412/1021 beschloss, Abū Saʿīd in Mēhana aufzusuchen, zu einer zeit, als die sache Abū Saʿīds, wie es heisst, eben angefangen hatte⁶⁵. Mit andern worten: Abū Saʿīds werk war 412/1021 angelaufen, er hatte aber bereits einen solchen ruf, dass man ihn in Mēhana aufsuchte. Dazu würde die versuchsweise vorgeschlagene jahreszahl 407/1016-17 passen. Sie ist natürlich nicht genau zu nehmen, sondern bloss als ungefähre richtzahl zu verstehen⁶⁶.

Nicholson hat, von einer zweifelhaften nachricht über das 40. altersjahr als zeit mystischer und profetischer reife, auf rund 400/1009

⁶¹ *Asrār* 374 Shuk 468, 14-469, 20.

⁶² *Asrār* 371/Shuk 465, 19-468, 13. *Ḥāṭir* 122-124 Shuk. 70, 19-71, 20.

⁶³ *Asrār* 17, 14; 18, 2, 25, 8; 26, 1 usw.; Shuk 15, 8, 15, 18, 24, 3, 24, 18 usw. Ahmad-i Tāhiri-i 'Irāqī: *Kunyah dar zabān-i fārsi*, in: *Nāma-i Minuwā*, edd. Ḥabīb-i Yağmāʿī et Irāḡ-i Afkār et Muḥammad-i Rawṣān, Teheran 1350, 330. Zeigt, dass die kunya in Persien arabischer import ist. Als beispiel für die unter diesem einfluss entstandene hässliche indirekte benennung der frauen führt er eben unsere »mutter des Bū Tāhirs« aus *Asrār* an.

⁶⁴ Hiervon 30.

⁶⁵ *Asrār* 139/Shuk 165-6-9. Zum namen s. Ḡullābi: *Kaṭṭ al-mahfūf*, index. Nach dem index des *Ḥādī al-ṣadr*, edd. Muḥammad-i Qazwīnī et 'Abbās-i Iqbāl, Teheran 1328, kommt der mann auch in diesem buche vor, die seitenzahl jedoch fehlt. Es dürfte sich um p. 180, anm. 3 handeln.

⁶⁶ Falls Abū l-Faḍl's tod überraschenderweise doch auf 410/1019 zu datieren wäre (hier 44), käme der zeitpunkt einige jahre später zu liegen.

geschlossen⁶⁷, also auf die Jahre, in die man nach den Zahlen der *Ḥalāt* gelangt. Ebenso rechnet Dānīspāzūh⁶⁸. Die ganze Frage liesse sich vielleicht sofort entscheiden, wenn die Nachricht von Abū Saʿīds Zusammentreffen mit einem Šiblīüberlieferer in Iṣṭirābād (Astarābād) namens Abū l-Ḥasan ʿAlī b. al-Muʿannā klar wäre⁶⁹. Dieser Überlieferer war der Vater des Šāfiʿiten Abū Saʿd Ismāʿīl b. ʿAlī b. al-Ḥusayn b. Bundār b. al-Muʿannā al-Wāʾiz al-Iṣṭirābādī (375-448/985-1056), der 423/1032 auf der Pilgerfahrt nach Bagdad kam, 446/1054-5 in Jerusalem war und dann auch dort starb⁷⁰. Wenn nun Abū Saʿīd dessen Vater ʿAlī in Iṣṭirābād auf seiner Reise nach Āmul zu Abū l-ʿAbbās-i Qaṣṣāb getroffen hat – was anzunehmen ist – und ʿAlī schon vor 400/1009 das zeitliche gesegnet haben sollte – was wir nicht wissen – so wäre dem Ansatz Nicholsons und Dānīspāzūhs der Vorzug zu geben.

Völlig unklar sind die Verhältnisse bei dem traditionärer Abū Bakr al-Ġawzaqī, von dem Abū Saʿīd einen ḥadīḡ gehört haben will⁷¹. Ġawzaqī lehrte in Nēšābūr und starb dort 388/998⁷².

ABU SA'IDS ERSTES AUFTRETEN IN NĒŠĀBŪR

Nachdem jener Abū Muslim Fāris in seine Heimat im Süden zurückgekehrt und «eine lange Zeit» darüber verstrichen war, machte sich einer seiner Schüler nach Ḥurāsān zu Abū Saʿīd auf. Er fand ihn in Nēšābūr⁷³. Wann hatte Abū Saʿīd den Schritt an die Heerstrasse nach Nēšābūr getan? Sicher nach Abū ʿAlī ad-Daqqūqs Todesjahr 405/1015 und sicher vor dem Todesjahr Ibn-i Bāḡōyas 428/1037. Abū Saʿīd hatte Daqqūq während seiner Studienzeit in Marw getroffen und gefragt, ob die mystischen Enthüllungen andauerten oder nicht, und eine negative Antwort erhalten⁷⁴. Das könnte mit der Lehre zu

⁶⁷ *Studies in Islamic Mysticism* 25, pp. Über die Quellenstelle hiernach 60f.

⁶⁸ *Farhang-i Irānšāmin* 1, 1332, 194.

⁶⁹ *Asrār* 275, 3 Shuk. 543, 8-9.

⁷⁰ *Tārīḡ Bagdād* 6, 315-316. Subki nr. 368 (4, 293f.) Kāmil Muṣṭafā al-Šaybī: *Diwān Abī Bakr al-Šiblī*, Bagdad 1967, 147. Vater und Sohn überlieferten beide von Šiblī. Der Sohn galt als unzuverlässiger Gewährsmann.

⁷¹ *Asrār* 267 Shuk. 333, 3-7. Vor Kāfānī (gest. 322/934).

⁷² Subki nr. 150 (3, 184-185). Asrār nr. 318 (1, 353-354). Dasselbe weitere Literatur. *Daḥabī: Taḍkīrat al-ḥuffāz*, nr. 945 (p. 1013-1014).

⁷³ *Asrār* 139/Shuk. 166, 1-8.

⁷⁴ *Asrār* 58, op. 59, 4, 263, unten Shuk. 62, 10-17, 327, 17-328, 10. In *Firdaws al-murīdīyya* 76, 22-77, 3 Teheran 70, 11-14 ist Abū Saʿīds Gesprächspartner fälschlich Qaṣṣābī und gefragt wird nach dem gesetrestreuen Zustand des heiligen, Šams-i Tabrīzī

verbinden sein, dass enthüllungen erst nach vorausgegangenen exerziten von dauer sind⁷⁵. Abū Sa'īd musste sich nach dieser antwort als ausnahme betrachten, war er doch schon damals, als angehender theologe, von der mystik berührt, aber noch nicht durch eine vita purgativa hindurchgegangen. ■ sagt selbst, dass er durch wiederholte einprägung von versen Abū l-Qāsim(-i) Bisr-i Yāsīn ■ Mēhana schon als kind einen weg zu gott oder zum reden mit gott gefunden habe⁷⁶. Ja er zitiert mystikersprüche, die er aus dem munde seines koran- und hadīthlehrers Abū 'Alī Zāhir in Saraḥs gehört hatte⁷⁷. Der graben zwischen theologie und mystik war nicht so tief. Das todesjahr des šāfi'itischen traditionärs Abū 'Alī Muḥammad b. 'Umar aš-Šabbuwi (Šabbō'i, Šabbōyi)⁷⁸, der Daqqāq damals bei sich in Marw versammlung halten liess und bei dem Abū Sa'īd den *Ṣaḥīḥ* des Buḥārī hörte⁷⁹, liegt aber nach 378/988⁸⁰. Šabbuwi war der schwiegervater Ḥidris⁸¹, und Daqqāq zählte wie Abū Sa'īd zu den schülern Ḥidris und Qaṭṭāl's⁸². Wäre Daqqāq bei Abū Sa'īds erscheinen in Nēšābūr dort noch am leben gewesen, so hätte Abū Sa'īd ihn gewiss besucht. Doch ist die möglichkeit nicht von der hand zu weisen, dass Abū Sa'īd den nēšābūrer meister Daqqāq trotzdem auch in dessen heimatstadt gesehen hat. Nur müsste das auf einer früheren, sozusagen privaten reise dorthin geschehen sein, von der wir nichts wissen. In Nēšābūr bespricht Abū Sa'īd in einer versammlung eine weisheit Daqqāqs und hat unter den zuhörerinnen dessen tochter Fātima, die gattin Quṣayrīs. Er bezeichnet sie als einen splitter Daqqāqs⁸³.

fragte scheiche, ob der vom profeten geschilderte zustand wich habe mit gott einen nun dauernd sei, und erhielt ein nein als antwort. Er bezeichnete diese scheiche als dummköpfe: *Maqālāt* 315 *Alāki* *Maḥqūb*, 675, 7-17

⁷⁵ *Ḥidāt* 79, unten. Shuk 24, 3-5

⁷⁶ *Asrār* 19 Shuk III, 20-17, 4 *Ḥidāt* 86 Shuk 50, 12-20

⁷⁷ *Asrār* 278, unten. Shuk 345, 16-346, 1. von Rābi'a

⁷⁸ Vgl. Duhabi *Al-muḥabbiḥ*, Kairo 1962, 390. Die form Šabbuwi, die Asnawī nr 669 verlangt, muss falsch sein. Falsch ist auch Subki nr 116 (3, 100), im artikel über Muḥammad b. Ahmad al-Ḥidri mit seinem Šanawā. Die regel ist die. Ein vorfahr heisst Ḥamdōya. Dann ist man Ḥamdō'i, meist Ḥamdōyi, oder Ḥamdūwi oder Ḥamdāwi. Im arabischen und auch aufgabe der maghūlvokale steht natürlich Ḥamdū'i für Ḥamdō'i.

⁷⁹ *Asrār* 263 Shuk 327, 17 ff

⁸⁰ Asnawī *Faḥḥāt*, nr 669, ende

⁸¹ Asnawī nr 669. Ihn Ḥallikān *Wafatū*, nr 587 (artikel Muḥammad b. Ahmad al-Ḥidri). Subki nr 116 (3, 100)

⁸² Subki nr 384, anfang (4, 329)

⁸³ *Asrār* 98 (korr. *ṣaḥīḥ*) Shuk 102, 4-5. Abū Sa'īd bezeichnet auch seinen eigenen sohn als sein stück (*ṭāḥṭ*) von sich (*ṭāḥṭ* 253, 2 Shuk 313, 1). Der profet hatte seine tochter Fātima »sein stück« von sich (*ṭāḥṭ* *ṭāḥṭ* *ṭāḥṭ*) genannt (*Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden 1936-1969, III, ḥad'n)

womit offensichtlich ein lebendiges Stück von ihm gemeint ist. Dass Daqqāq damals tot gewesen ist, wird auch dadurch nahegelegt, dass Abū Sa'īd in Nēšābūr in persönlicher beziehung und auseinandersetzung immer mit Quṣayrī, Daqqāqs schwiegersohn, schüler und nachfolger, nie mit Daqqāq vorgeführt wird⁸⁴.

Schwierigkeiten bereitet die mitteilung Abū Sa'īds, dass er, und zwar nicht nur einmal, Abū 'Abdarrahmān as-Sulamī (gest. 412/1021) getroffen habe, denn er erzählt: »Das erste mal, als ich Abū 'Abdarrahmān-i Sulamī sah, fragte er mich, ob er mir einen merkspruch aufschreiben sollte«⁸⁵. Wir wissen zu wenig vom leben Sulamīs, als dass wir vermutungen anstellen dürften, wo diese begegnungen allenfalls ausserhalb Nēšābūrs hätten stattfinden können. Abū Sa'īd wird ihn in Nēšābūr aufgesucht haben, nach den *Asrār* vor Āmul⁸⁶; er habe von Sulamī seinen ersten nickenrock erhalten. Die *Hālāt* schweigen sich darüber aus und bringen Sulamī nur in zwei gewährsmännerketten von hadīthen indirekt mit dem vater des verfassers, einem urenkel Abū Sa'īds, in verbindung⁸⁷. Faṣīḥ-i Hwāfi (gest. 9./15.jh.) behauptet, Abū Sa'īd habe Sulamīs nickenrock mittelbar auf dem weg über seinen eigenen vater Bābō Bū l-Hayr erhalten⁸⁸, also in Mēhana. Will man keiner dieser überlieferungen glatt widersprechen, so stellt sich die vorläufig unbeantwortbare frage, ob nicht Abū Sa'īd während seiner ausbildung, noch vor Āmul, einmal oder mehrmals nach Nēšābūr gekommen sein und anläufe zu einer weiterbildung bei Sulamī unternehmen haben könnte, die dann aber gescheitert wären, so dass nichts davon berichtet wird. Für solche früheren aufenthalte in Nēšābūr spricht mehreres. Wenn der formulierung der *Asrār* zu trauen ist, hat Abū Sa'īd seinen Sulamī aber auch gelesen, denn er beruft sich für die mystikerin Sa'īda auf (die urfassung von) Sulamīs *Ṭabaqāt*⁸⁹.

Dass Abū Sa'īd Sulamī nicht erst nach seinem eigentlichen einzug in Nēšābūr getroffen hat, ja dass Sulamī damals nicht mehr gelebt

⁸⁴ Obwohl Qulayti erst 437/1045-6 einen eigenen hadīthunterricht eröffnete und seine berühmte *Risāla* erst 438/1046-7 vollendete, hatte er sich doch schon vorher durch anderes seinen ruf erworben, Subki *Ṭabaqāt*, nr 471.

⁸⁵ *Asrār* 270, mitte Shuk 337, 1-6. Subki *Ṭabaqāt nusā*, abgedruckt in *Ṭabaqāt kuhā*, nr 529 (S. 308, unten). Ich behalte die an sich falsche persische lautgebung Abū 'Abdarrahmān und ähnliches immer bei. Ich kann jedoch nicht sagen, wann sie aufgefunden ist und wie weit sie verbreitet war.

⁸⁶ *Asrār* 36, 1-2 Shuk 35, 17-18.

⁸⁷ *Hālāt* 27, 97; Shuk 16, 3, 56, 4.

⁸⁸ *Muḡmaḥ-i faṣīḥī*, ed. Mahnūd-i Farruḡ, Maṣḥad 1339-41, 2, 237 (jahr 536).

⁸⁹ *Asrār* 326, 6-9 Shuk 410, 5-9.

hat, scheint daraus hervorzugehen, dass auch von ihm, gleich wie von Daqqāq, keine berührungen mit Abū Sa'id als scheinbar berichtet werden. Es heisst sogar ausdrücklich, dass der leiter von Sulamīs konvent Ibn-i Bākōya war⁹⁰, sein nachfolger. Und dieser stellt Abū Sa'id wegen gewisser abweichungen vom herkömmlichen zur rede⁹¹. Die formulierung und die zusammenhänge lassen keinen zweifel, dass sich der verfasser der *Asrār* diese begegnungen in den anfangen von Abū Sa'id's nēšābūr aufenthalten denkt. Die von ihm mitgeteilten altersangaben über die handelnden personen können nicht stimmen. Das eine mal wird gesagt, dass Ibn-i Bākōya damals über neunzig⁹², das andere mal, dass Abū Sa'id wenigstens siebzig jahre alt gewesen sei⁹³. Siebzig jahre Abū Sa'id's würde 427/1036 bedeuten. Ibn-i Bākōya befand sich zwar 426/1035 noch in Nēšābūr⁹⁴, starb aber 428/1037 in Širāz, anscheinend sehr hochbetagt⁹⁵. Also würde schon die zeit kaum reichen. Ein gleich zu nennendes zweites beispiel zeigt, dass auf solche altersangaben leider nicht viel verlass ist. Dass aber Abū Sa'id in Nēšābūr mit Ibn-i Bākōya in berührung gestanden hat, bezeugt nicht nur der verfasser der *Asrār*, sondern auch Ansāri⁹⁶.

Zu einer deutlicheren vorstellung von der ungefähren zeit, in die Abū Sa'id's auftreten in Nēšābūr gefallen sein muss, verhilft vielleicht die erzählung von einem grossen essen, das er dort veranstaltete

⁹⁰ *Asrār* 222-3/Shuk. 268,3. Die namensform Abū 'Abdullāh-i Bākū in den *Asrār* soll bezeugen, dass er aus Baku stammte. *Asrār* 223, anm. 1/Shuk. 269, 4-5/bk. Lindolt 142a, 2: Sam'ūnī. *Asrār*, v. Bākūyī *Saḥī al-azār* 552. Muḥammad-i Qazwīnī hält das allerdings für einen fehler (*Saḥī* 381-382). Es ist zu beachten, dass auch Ibn-i Bākōya's bruder Abū Bakr Ahmad b. 'Abdallāh b. 'Ubaydallāh im konvent Sulamīs zu Nēšābūr sass. Sarīfīni 27a, 15-18.

⁹¹ *Asrār* 222-224/Shuk. 269-270.

⁹² *Asrār* 93, 1/Shuk. 107, 12-13.

⁹³ *Asrār* 223, 9-10/Shuk. 269, 16-17.

⁹⁴ So nach dem hōvermerk in seinem buch *Budūyat ḥāl al-Ḥasayn b. Mansūr al-Ḥallāj*, Louis Massignon *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al-Ḥasayn ibn Mansūr al-Ḥallāj*, Paris 1914, 15, text 29^a, *Passion* 4, 22, nr 191; *Akhbar al-Ḥallāj*, Paris 1957, 2b. Serge de Laugier de Beaurecueil. *Khawāḍir 'Abdullāh Ansāri*, Beirut 1965, 62, nom. 2 (Recherches 26).

⁹⁵ Das richtige todesdatum steht bei Sarīfīni: *Muntahab as-Siyāq*, in *Histoire of Nishapur* 6b, 5 (die blattzahlen sind nach der links oben stehenden ziffer gezählt). Über Ibn-i Bākōya s. Gunayd al-Širāzi *Saḥī al-azār*, edd. Muḥammad-i Qazwīnī et 'Abbās-i Iqbāl, 380, anm. 1, 384, anm. 1; 550-566. Dass Ibn-i Bākōya in Nēšābūr gestorben sei, wie ein zusatzvermerk im unicum seiner *Bidāya* behauptet (*Akhbar al-Ḥallāj* 84), muss ein irrthum sein.

⁹⁶ Gāmī: *Maqāmāt-i Sayyid al-islām ḥadrat-i ḥwāḡa 'Abdullāh-i Ansāri*, ed. A.J. Arberry, *Islamic Quarterly* 7, 1963, 67/ed. Fikri-i Salḡūqī, Kabul 1343, 17. *Nafahāt ul-uns*, artikel Abū 'Abdallāh al-Tāqī sowie Abū l-Ḥasan-i Naḡḡār, 336 und 345.

und bei dem sein ältester sohn Abū Tāhir Sa'id als tafelmajor waltete. Das äussere Abū Tāhirs wird geschildert: er war noch bartlos und von reizvoller knabenschönheit. Wie eine helle kerze machte er die runde⁹⁷. Abū Tāhir war um 400/1009-1010 geboren⁹⁸. Nehmen wir an, er sei damals 10-15 jahre alt gewesen, so kommen wir in die zeitspanne von rund 410/1019 bis 415/1024. Die geschichte ist zwar legendär verbrämt, aber das jugendliche alter Abū Tāhirs bildet den kern der erzählung und den zug, der noch am wenigsten angezweifelt werden kann.

Einen weiteren anhaltspunkt könnte man in der nachricht suchen, dass Abū 'Alī-i Fārmagī bei Quṣayrī studierte, als Abū Sa'id in Nēšābūr erschien. Fārmagī war damals »am anfang seiner jugend«. Er besuchte fleissig Abū Sa'ids versammlungen, solange dieser in Nēšābūr weilte, erzählte dies Quṣayrī aber erst, als der scheich wieder fort war. Zwei drei jahre später wechselte er dann, von Quṣayrī selbst dazu ermuntert, nach Tōs zu seinem neuen lehrer Abū l-Qāsim-i Kurraḳānī (gest. 469/1076)⁹⁹ über. Quṣayrī hatte zu ihm gesagt, er selbst, Quṣayrī, sei in »70 jahren« nicht so weit gekommen wie er, Fārmagī, durch einen eimer wasser, den er ihm, seinem lehrer, freundlicherweise einmal ins bad gegossen hatte. Ähnlich hatte Abū Sa'id in Āmul bei Qayṣāb durch seine aufmerksamkeit und hilfsbereitschaft das abitur erworben. Hier bei Quṣayrī aber wieder die »70 jahre«, obwohl Quṣayrī 376/986 geboren war, also erst 446/1054 siebzig (mond-) jahre alt gewesen sein kann, als Fārmagī längst über den »anfang seiner jugend« hinausgewachsen und Abū Sa'id schon tot war!¹⁰⁰ Es handelt sich offensichtlich um eine redensart, die nur so viel bedeutet wie »lange jahre«¹⁰¹. Fārmagī starb 477/1082

⁹⁷ *Asrār* 91, 2-3 Shuk. 104, 16-17.

⁹⁸ *Asrār* 373 alt-374, 2 Shuk. 468, 11-13. Das todedatum stimmt nicht genau (hier 30), also kann auch das errechnete geburtsdatum nur ein ungefähres sein.

⁹⁹ Vielleicht besser Kurraḳānī. Vulgo Gargānī, vgl. *Fand'ih*, einleitung 19, anm. 1. Simnānī: *Tafkirat ul-muṣayyih*, bei Muhammad Taqī-i Dānīspāzūh: *Uṭṭān-i ḥuḍarīnī*, in III. Moḥaghegh-H. Landolt: *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, McGill University Teheran 1971, 157. Sam'ānī: *Muntahab*, passim. Subki *Tabaqāt*, nr 528 (5, 305, anm. 3). Der name wird von kurra »föhlen« abgeleitet sein, darf bei Tōs Vgl. Isfīzār < arṣār »rosenweiden«, Josef Markwart *Wehrat und Arung*, Leiden 1938, 22, anm. 1. Das todedatum bei Qahabī: 'thar, jahr 469.

¹⁰⁰ *Asrār* 128-131 Shuk. 150, 18-154, III. Die moderne namensform Fārmagī (*Fārmag-i fārmagīyā* f. *fārm* 9, 277) dürfte der alten vokalisierung näher stehen als das arabisierte Fārmagī der alten handbücher.

¹⁰¹ So auch *Asrār* 373, 17 Shuk. 468, 8. Hier 399, *Asrār* 231, 11-12 Shuk. 280, 15-17. Hier 199. Muḥammad-i Mu'īn, *Fārmag-i fārmī*, s.v. ḥaṭṭād: *ha-ḥaṭṭād* (u *haṭ*) āh *hastan* »viel und wiederholt waschen« (hinweis von Richard Gramlich). Daher *Asrār*

mit 72 (mond-)jahren¹⁰², war also 405/1014-15 geboren. Was heisst nun »anfang der jugend« und wann war er bei Quṣayrī? Wahrscheinlich als er 10-20 jahre alt war, also 415-425/1024-1034. Aber es wird nirgends ausdrücklich gesagt, dass seine begegnung mit Abū Saʿīd bei dessen erstem auftreten in Nēṣābūr stattgefunden hat. Also ist auch dieser geschichte, wenn man sie überhaupt so stark belasten darf, nur das zu entnehmen, dass Abū Saʿīd etwa in der angegebenen zeit sich in Nēṣābūr sehen liess. Später hat dann Fārmadī, immer noch als novize Kurraḳānīs, Abū Saʿīd in Mēhana aufgesucht¹⁰³.

Zu dem gleichen ergebnis und nicht weiter führt die mitteilung, dass Abū Saʿīd in Nēṣābūr Quṣayrī zu der geburt eines seiner söhne beglückwünschte und diesem dabei seine kunya Abū Saʿīd schenkte¹⁰⁴. Tatsächlich trägt Quṣayrīs sohn ʿAbdalwāhid die kunya Abū Saʿīd. Er ist 418/1027 geboren¹⁰⁵. Das wäre also das gesuchte datum. Und der bericht steht in den *ʿAsrār* an einer stelle und ist so abgefasst, dass das freudige ereignis mit Abū Saʿīds erstem auftreten in Nēṣābūr zusammengefallen sein könnte. Aber bei der legendären aufmachung, die der verfasser der *ʿAsrār* allen geschichten über Quṣayrī und Abū Saʿīd gibt, bei der ungenauigkeit, mit der er allgemein die zeitliche reihenfolge der ereignisse darstellt, und bei dem etwas läppischen inhalt dieser besonderen, nicht sehr wahrscheinlich anmutenden erzählung darf nicht zu viel daraus abgeleitet werden. Überraschend ist eher, dass das geburtsdatum ʿAbdalwāhids sich so gut in den rahmen der bestehenden chronologischen möglichkeiten fügt. Abū Saʿīd hätte sich demnach zwischen 415/1024 und 420/1029 in Nēṣābūr gezeigt.

Einen terminus ad quem setzt schliesslich eine geschichte mit dem qāḍī Abū Bakr-i Ḥira¹⁰⁶. Dieser, mit vollem namen Abū Bakr Aḥmad

286, 15; Shuk. 359, 9: erst »nach 77 jahren« habe er, Abū Saʿīd, den flickenrock erhalten, nicht so früh wie die heutige jugend

¹⁰² Ṣarīfī: *Muntahab as-Sirāḡ*, 121 b, apo (abgedruckt bei Nāḡī Maʿrūf, *Madāris yaḥī an-Niṣāmīyya*, Maḡallal al-maḡmaʿ al-ʿilmī al-ʿirāqī 22, 1973, 150-151) 'Ibar, jahr 477, schreibt siebzig jahre alt. Samʿānī (*Ansāb*) und Ibn al-Aṣīr (*Lubāb al-Ansāb*), unter Fārmadī sagen: gestorben etwas nach 470 Yāfīʿi *Mirʿat al-ḡinān*, 'Abdalḥayy: *Saḡūrāt*, und andere handbücher, jahr 477 'Abdalmaḡīd b. Muḥammad al-Ḥānī al-Ḥālidī an-Naḡḡbandī: *Al-umūr al-quṣayyā ʾilā munaḡib as-sūda an-naḡḡbandīyya*, Kairo 1344, 62, 3, hat falsch 447

¹⁰³ *ʿAsrār* 196-197 Shuk. 236, 4-20

¹⁰⁴ *ʿAsrār* 86; Shuk. 97, 13-98, 4

¹⁰⁵ *Sijāḡ* 52a, apo. Subki ar 479 (5, 225). Bullett *Patricians*, 181 Heinz Hulm: *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule um den Anfängen bis zum 8. 14. Jahrhundert*, Wiesbaden 1974, 62.

¹⁰⁶ *ʿAsrār* 228-229 Shuk. 275, 15-278, 6

b. al-Hasan II. Muhammad al-Hirī al-Harāṣī, ist als steinalter, fast tauber mann 421/1030 in Nēṣābūr gestorben¹⁰⁷. Falls an der geschichte über seine einladung, an der Abū Sa'īd durch eine form des koranstechens die überlegenheit der šāfi'itischen lehre erwiesen haben soll, etwas wahres ist, muss Abū Sa'īd um einiges vor 421/1030 in Nēṣābūr einzug gehalten haben.

Die übrigen zur verfügung stehenden angaben bestätigen unsere vage datierung von Abū Sa'īds erstem auftritt in Nēṣābūr um rund 415/1024 zwar nicht, widersprechen ihr aber auch nicht. Der vater des Imām al-ḥaramayn, Abū Muhammad 'Abdallāh b. Yūsuf al-Ġuwaynī, mit dem Abū Sa'īd des öfteren zusammengekommen sein soll, lehrte tatsächlich 407-438 1016-1047 in Nēṣābūr¹⁰⁸. Der aš'arītische dogmatiker Abū Ishāq Ibrāhīm II. Muhammad al-Isfarāyīnī, von dem Abū Sa'īd einen ausspruch über die šūfiyya nur durch Quṣayrī kannte¹⁰⁹, lehrte in Nēṣābūr bis zu seinem tod am anfang des jahres 418/1027¹¹⁰. Die beiden scheinen einander nie gesehen zu haben. Die lebensdaten einiger nēṣābūrer, die sich Abū Sa'īd als schüler anschlossen, widerlegen nichts und beweisen nichts¹¹¹. Sehr hilfreich wäre es zu erfahren, wann Abū l-Qāsim-i Hāsimī seine erinnerung

¹⁰⁷ Šarīfīnī 22a-b. Sam'ānī: *Ansāb*, s.v. Harāṣī. Subkī nr 248 (4, 6-7). Asnawī nr 378 (1, 422-423). Bulliet 93-94, 99. Halm III, 50.

¹⁰⁸ Šarīfīnī 803, 4. Ibn Ḥallikān nr 332. Subkī nr 439 (5, 73, ult.). Asnawī nr 305. *Šaḡarāt*, jahr 438.

¹⁰⁹ *Arḍ* 270, 4-6. Shuk 336, 15-17.

¹¹⁰ Šarīfīnī 35b, 10-21. Sam'ānī: *Ansāb*, s.v. Isfarāyīnī (1, 225, 10-18). Ibn Ḥallikān nr 4. Subkī nr 257 (4, 256-259). Asnawī nr III (1, 59-60). Brockelmann GAL suppl. 1, 667. Halm 52.

¹¹¹ Badī' az-zamān-i Furūzānfar: *Tarǧuma-i Rusūla-i qulayriyya*, Teheran 1967, einleitung 29-30, weist die darstellung, die der verfasser des *Asrār* von dem verhältnis zwischen Quṣayrī und Abū Sa'īd gibt, zurück und erwähnt 'Abdarrahmān II. Mansūr b. Rīmīz (404-474 1014-1082, aus *Širāq* 43a-b. Šarīfīnī 91a) und Abū l-Muzaḥfar Mūsā b. 'Imrān b. Muhammad b. Ismā'īl al-Andarī (388-488 998-1093, aus *Širāq* 90b-91a; Šarīfīnī 134a), die beide in *Arḍ* und *Hilāt* lebten. In *Asrār* 202, 13. Shuk 242, 14 wird ein ustāḏ Abū Bakr-i Nūqānī (in *Mēhanat*) und in *Arḍ* 336, 6/Shuk 424, 2 ein Muhammad-i 'Arīf-i Nūqānī erwähnt, die beide Abū Sa'īd gekannt haben. Vielleicht sind sie ein und dieselbe person. Sie scheinen aber nicht identisch zu sein mit dem šāfi'itischen gelehrten Abū Bakr Muhammad II. Bakr at-Tūsī an-Nawqānī, der 420/1029 in Nūqān gestorben ist (Subkī nr 309. Asnawī nr 758. Husaynī 136. Šarīfīnī 3a). Bedauerlicherweise lassen uns die quellen über den 'alidennaqāh Abū Muhammad al-Hasan an sich (Bulliet 235, nr 7). Mit ihm wird der *sayyid-i aḡall* (Husan), mit dem Abū Sa'īd in Nēṣābūr verkehrt hat, identisch zu sein: *Asrār* 231, 14; 236-238/Shuk 280, 19; 287-290; *Nafahāt*, artikel Abū l-'Abbās-i Šaqqānī, 315. Abū l-'Abbās Ahmad II. Muhammad-i Šaqqānī war ein freund Ḡulābīs, lebte aber zur zeit der abfassung des *Kaṣf ul-mahḡūb* nicht mehr (*Kaṣf* 210-211 Nicholson 168). Er steht auch in den nischenbüchern s.v. Šaqqānī und bei Subkī nr 384 (4, 90), jedoch ohne daten.

an Abū Sa'īds eintreffen in Tös erzählt hat. Hāsimī, ein sohn des ortsvorstehers von Tös, war bei Abū Sa'īds durchreise 17 jahre alt und gab seine erklärungen als 81-jähriger mann ab¹¹². Leider erlaubt auch eine erinnerung, die Nizām ul-mulk zum besten gegeben haben soll, keine genaue datierung von Abū Sa'īds damaliger durchreise durch Tös. Erstens scheint die geschichte eine legende zu sein. Zweitens ist sie in zwei redaktionen überliefert, von denen nur die eine sie in diesen biografischen zusammenhang Abū Sa'īds rückt. Drittens soll sie Nizām ul-mulk »vierzig jahre« später, was eine runde zahl ist, und viertens in Sarāhs, wofür wir kein genaues datum, ja nicht einmal einen beweis der richtigkeit besitzen, erzählt haben. Danach soll Abū Sa'īd den jungen Nizām ul-mulk zusammen mit anderen knaben in einer strasse von Tös gesehen haben¹¹³. Nimmt man eines der traditionellen geburtsdaten Nizām ul-mulks, 408/1018 oder 410/1019-20, an, so würde die zeit um 415/1024 für einen jungen, der auf der strasse steht, sehr wohl passen. Dazu ist zu sagen, dass die andere redaktion, die diese begegnung nicht ausdrücklich auf Abū Sa'īds erste durchreise durch Tös verlegt, nicht mehr von kindern, sondern bereits von »burschens« (*burnāyān*) spricht, was mit den ermittelten daten wiederum in bestem einklang stünde oder jedenfalls ihnen in keiner weise widerspräche¹¹⁴.

Ohne unsere erwägungen anzustellen, hat Nicholson auf das gleiche datum 415/1024 für Abū Sa'īds ersten umzug nach Nēsābūr getippt¹¹⁵.

DAS ERGEBNIS DER DATIERUNGSVERSUCHE

Unsere überlegungen ergeben, dass Abū Sa'īd erst etwa mit 50 jahren ein ausgereifter, selbständiger *ṣūfī* war und dass er schon älter als 55 jahre gewesen sein muss, als er in Nēsābūr fuss zu fassen begann. Was uns die quellen über ihn berichten, sind also wesentlich gedanken und geistliche leistungen eines älteren bis alten mannes. Obwohl die uns zu gebote stehenden nachrichten unzuverlässig sind und einander da und dort widersprechen, obwohl auch unsere rechnungen von höchst unsicheren voraussetzungen aus angestellt sind und nur schätzungs-wert beanspruchen dürfen, fügen sich die resultate doch einiger-massen in den rahmen eines zeitabschnittes, den man auch durch

¹¹² *Asrār* 67-68/Shuk. 70. 13-72. 10

¹¹³ *Asrār* 66-67/Shuk. 70. 8-17

¹¹⁴ *Hāfāt* 62-63/Shuk. 37. 6-14

¹¹⁵ *Studies in Islamic Mysticism* 26.

andere, von unseren ersten überschlagsrechnungen unabhängige kombinationen erhält oder wenigstens gelten lassen kann. Mit dem ansatz 407/1016-7 für den beginn der grossen zeit und mit 415/1024 für den ersten einzug Abū Sa'īds in Nēṣābūr — beide zahlen rund genommen — dürften wir nicht weit vom ziele liegen.

SCHWER EINZUORDNENDE SELBSTBERICHTE

In dieser rechnung gehen drei angebliche selbstberichte Abū Sa'īds über seine entwicklung nicht auf.

Der erste lautet: »Der scheich lag volle 40 jahre dem exerzitiū und der vita purgativa ob. Wiewohl ihm schon vorher mystischer zustand und enthüllung zuteil geworden war, führte er jene bemühungen doch zur vollständigkeit und dauer des zustandes ganz durch. Er sprach das selber einmal in einer versammlung aus, als man ihn über sure 76,1 befragte, wo es heisst: 'Hat es für den menschen nicht einmal einen zeitabschnitt gegeben, in dem er noch nichts nennenswerthes war?' Darauf antwortete nämlich der scheich: Adam war 40 jahre zwischen Mekka und Jā'if hingeworfen (nach seiner vertreibung aus dem paradies), sure 76,2: 'Wir haben den menschen aus einem tropfen, einem gemisch, geschaffen, um ihn auf die probe zu stellen'. Die säfte wurden in ihn gelegt. Wir (gott) legten diese vielgöttereien, selbstbehauptungen, diese rechthaberei, ablehnung, feindschaft, entfremdung, die rede der geschaffenheit, des ichs und des in seine brust. Den 'zeitabschnitt' legten wir (gott) auf 40 jahre fest. Jetzt entfernen wir nach sure 46, 15 'er ist herangewachsen und hat 40 jahre erreicht' in 40 jahren dies wieder aus der brust unserer freunde, um sie rein zu machen. Diese arbeit wird in 40 jahren vollbracht. Jede anderslautende behauptung ist an sich falsch. Wer weniger als 40 jahre geistlichen kampf betreibt, dem gelingt das nicht. In dem masse, wie er exerzitiū treibt, lüftet sich der schleier und zeigt sich diese sache, aber sie gerät dann wieder in den schleier, und was wieder in den schleier gerät, ist noch nicht fertig. Ich sage das nicht vom hörensagen oder vom mitanschen, sondern rede aus erfahrung«¹¹⁶.

Die zahl 40, sonst oft eine runde zahl, ist hier genau zu nehmen. Abū Sa'īd behauptet, erst nach vollen 40 jahren asketischer übungen mit sich fertig geworden zu sein. Man kann von unserm ansatz für seine reife 407/1016-7 vierzig jahre zurückrechnen, um den anfang

¹¹⁶ *Asrār* 58, *Shuk.* 61, 11-62, 9

von Abū Sa'īds mystischen Bemühungen zu erschliessen, und kommt dann in seine Kindheit, als er bei seinem Vater und bei Abū l-Qāsim(-i) Bīr-i Yāsīn zum ersten Mal mit der Mystik in Berührung trat. Das würde auch zu der Frage passen, die Abū Sa'īd während seines theologischen Studiums in Marw an Daqqāq gerichtet hat, nämlich ob »diese Dinge« von Dauer seien¹¹⁷ - der Bericht darüber folgt in den *Asrār* unmittelbar Abū Sa'īds eben wiedergegebener Betrachtung. Dazu passt aber weniger, dass Abū Sa'īd damals den Dauerzustand offenbar schon zu besitzen glaubte. Man kann aber auch umgekehrt von unserem freigewählten Ansatz für seinen Übergang von der Theologie zur Mystik in Sarāhs um 387/997 ausgehen und 40 Jahre dazuzählen. Dann kommt man auf 427/1036. In diesem Fall würde es sich bei Abū Sa'īds Darstellung um den Rückblick eines Menschen handeln, der auch nach dem äusseren Lehrabschluss an sich weitergearbeitet und immer wieder etwas an sich zu verbessern gefunden hat. Er sagte ja auch einmal, er habe 70 Jahre gebraucht, um die Begriffe »Wirklichkeiten« und »Enthüllungen« zu verstehen, die er schon als Kind im Schufakter gehört hatte. Gibt man dem Schuljungen 70 Jahre, so kommt man auch wieder auf 427/1036¹¹⁸. Ein andermal will er mehr als 70 Jahre gebraucht haben, um den Sinn eines vierzeilerverses zu begreifen¹¹⁹.

Der Verfasser der *Asrār* selbst zitiert jedoch seinen Grossvater Abū Sa'īd¹²⁰, der eine dritte Auffassung vertrat. Danach erfuhr Abū Sa'īd »die Enthüllung dieser Sachen« (*kāṣf-i in mu'nē*) im 40. Altersjahr, also 397/1006-7. Das Schema, nach dem dies erdacht ist, wird gleich mitgegeben. Es heisst dort: »Das kann auch nicht anders sein, denn die Heiligen, die die Stellvertreter (*muwāb*) der Propheten sind, sind vor dem 40. Altersjahr nie zur Reife der Stufe der Heiligkeit gelangt, und ebenso sind von den 124000 Propheten, die mit 40 Jahren die Prophetenschaft erreichten ..., nur Johannes der Täufer und Jesu, dem Sohn der Maria, Prophetenschaft und Offenbarung schon vor dem 40. Altersjahr zuteil geworden ...«¹²¹ Hier liegt Umstilisierung einer Mystikervita nach grossen Vorbildern vor. Diese Umstilisierung zeigt aber doch, dass Abū Sa'īd auch in der Erinnerung seiner Nachkommen kein Wunderkind war. Sie setzt einen terminus a quo.

¹¹⁷ Hiervon 52.

¹¹⁸ *Asrār* 19 ul Shuk. 17, 18-19.

¹¹⁹ *Asrār* 320, 7 Shuk. 403, 6-7.

¹²⁰ So ist zu lesen statt Abū Sa'īd (*Asrār* 57, 9 Shuk. 61, 2).

¹²¹ *Asrār* 57 Shuk. 61, 2-11. Mit den nötigen Koranzitaten.

Der zweite selbstbericht Abū Sa'īds über seine lausbahn enthält keinerlei hinweise auf jahreszahlen, lässt aber keinen zweifel, dass sich alles, was er mitteilt, in Mēhana und umgebung abgespielt hat. Er schildert die quälereien, die er sich in seiner frühen zeit auferlegt, und die grundsätze, die er als angehender mystiker befolgt hatte, wie es dann, in Mēhana, zu einer wendung kam und er eine neue, von anspannungen freiere richtung des denkens und handelns einschlug, wie er als frommer asket zuerst gegenstand der verehrung war und später, in der gewonnenen distanz zur askese, gegenstand der verfemung wurde. Hier interessiert uns nur das zeitproblem.

Die ältere quelle (*Hālāt*) teilt die nachrichten über Abū Sa'īds vita purgativa in zwei abschnitte. Den ersten abschnitt bildet das, was der sheich selber darüber gesagt hat: die eben skizzierte selbst-darstellung¹²². Den zweiten das, was seine jünger darüber berichten: einiges von den asketischen massnahmen, mit denen er seine natur zu überwinden trachtete, und eine längere geschichte mit einem mann aus Mēhana¹²³. Der verfasser verzichtet darauf, die in der selbst-darstellung Abū Sa'īds erwähnten ereignisse zeitlich irgendwo einzuordnen. Er lässt den selbstbericht unverhunden stehen.

Nicht so die jüngere quelle (*Asrār*). Ihr verfasser stellt die von Abū Sa'īd geschilderte wendung in die zeit, die dem tod seiner beiden eltern und seiner 7-jährigen einsamkeit in der wüste zwischen Bāward und Sarāḥs unmittelbar vorausgeht¹²⁴. Wir haben keine möglichkeit, die richtigkeit, dieses redaktionellen eingriffs zu prüfen. Absonderlich mutet an, dass Abū Sa'īd ausgerechnet nach einer inneren abkehr von der selbstquälerei sich in die wüste begeben haben soll, um sich neu zu kasteien. Aber der grund der neuerlichen auswanderung in die einsamkeit kann anderer art gewesen sein: die angedeutete feindseligkeit der bewohner Mēhanas, der entschluss, sein neues vertrauen auf gott zu erproben, oder anderes. Mir schiene die wendung allerdings besser am platz entweder vor seiner abreise nach Āmul, wo er bei Qaṣṣāb vielleicht nur noch den letzten schliff und das placet einer autorität bekommen wollte, oder nach seiner rückkehr aus Āmul, als er keinem sheich mehr rechenschaft schuldig war.

Der dritte selbstbericht Abū Sa'īds ist seine antwort auf die drei fragen, wer denn sein pīr gewesen sei, warum er nicht wie die andern ṣūfiyya durch geistlichen kampf abgemagert sei und warum er die

¹²² *Hālāt* 31-36 Shuk. 18. 17-22. 1

¹²³ *Hālāt* 36-44 Shuk. 22. 2-26

¹²⁴ *Asrār* 36-40 Shuk. 36. 14-40, 18.

pilgerfahrt nach Mekka nicht gemacht habe. Die beantwortung der zwei letzten fragen ist hier nur insofern von bedeutung, als sie den charakter des ganzen gesprächs beleuchtet. Er sagte nämlich, ihn wundere vielmehr, dass er bei ■ den gnaden, die er von gott erfahren habe, überhaupt noch in den rahmen der sieben himmel passe und es sei kein kunststück, eine strecke von tausend parasangen zurückzulegen, um ein gebäude (die ka'ba) zu besuchen, wohl aber an ort und stelle zu bleiben und zu sehen, wie innert 24 stunden das Wohlbestellte Haus (die ka'ba im himmel) über einem kreise. Und die anwesenden hätten das tatsächlich gesehen. Das ist in sehr selbstbewusster, gesetzverächterischer hochstimmung gesprochen. Genau so klingt seine antwort auf die erste frage, wie es mit seiner schulung bei einem meister stehe. Er zitiert nur sure 12, 37: »Das ■ etwas, was mich mein herr gelehrt hat.«¹²⁵, den satz, mit dem Josef seine kunst, träume zu deuten, begründet. Frage und antwort leugnen, dass Abū Sa'īd lehrer gehabt hat. Das lässt sich mit den nachrichten über den von ihm genossenen unterricht nicht vereinigen. Die lösung des rätsels wird die sein, dass Abū Sa'īd herausfordernde fragen mit herausfordernden antworten zurückzuweisen suchte und die erwartungsvollen angreifer noch darankriegte, die nase zum himmel zu strecken. Dass die so genasführten die himmlische ka'ba auch tatsächlich wahrnahmen, wäre zusatz des erzählers, der die kurze, nur aus rede und gegenrede bestehende mitteilung zur frommen legende abgerundet hätte¹²⁶. Doch enthält auch die ironische antwort Abū Sa'īds eine wahrheit, nämlich die, dass er das entscheidende: das wollen, können und gelingen des strebens, allein gott verdankt, ohne den nichts geschieht und auf dessen erwählung der fromme angewiesen ist, wie er unter heranziehung der gleichen koranstelle anderwärts deutlich sagt¹²⁷. Das gespräch — sofern es überhaupt echt ist — muss aus der zeit seines aliers stammen, da man die frage nach der versäumten pilgerfahrt erst dann stellen kann, wenn nicht mehr damit zu rechnen ist, dass sie noch ausgeführt wird.

Die tatsache, dass diese autobiografischen darstellungen zueinander und zu dem, was wir sonst vom leben Abū Sa'īds wissen oder erschliessen können, querliegen, ist nicht ■ ernst zu nehmen. Die

¹²⁵ *Asrār* 277, ult-278/Shuk. 347, 7-348, 2.

¹²⁶ Die frage, wie sich Abū Sa'īds ausspruch ■ der behauptung Basīāmis verhält, er habe die ka'ba um sich kreisen sehen, steht noch offen. *Sahlagi: Nār* 107, mitte. *Tagk.* 1, 161, 1-2.

¹²⁷ *Asrār* 299-301/Shuk. 376, 11-379, 3.

gleiche unstimmigkeit kennzeichnet viele süßische selbstberichte. Sie dienen meist einem zweck, sind augenblicksgeboren, stilisiert, dramatisieren oder vereinfachen. Beispiele liefern Ġazzālī¹²⁸, Kubrā¹²⁹, Ibn al-'Arabī¹³⁰, Nasafī¹³¹, 'Alā' ud-dawla-i Simnānī¹³² und andere.

¹²⁸ Ġazzālī: *Al-munqid min ad-dalāl*, gibt bekanntlich die ereignisse nicht genau wieder.

¹²⁹ *Fawā'id al-gamāl*, einleitung 14-37.

¹³⁰ Vergleiche die angaben bei R.W.J. Austin: *Sufis of Andalusia*, London 1971, 21-49, und bei Ibrāhīm b. 'Abdallāh al-Qārī al-Baġdādī: *Manāqib Ibn 'Arabī*, Beirut 1959, 21-24.

¹³¹ Marijan Molé: *'Azizoddin Nasafi. Le Livre de l'Homme Parfait*, Bibliothèque Iranienne II, Paris-Teheran 1962, 3-7.

¹³² Simnānī: *Zu'm ul-mu'taqid li-sh-din il-mu'taqad*, III, Brit. Mus. Or. 9725, 288 ff., weicht in einigen von seinen lebensrückblicken in andern schriften (*Faḍl al-karīm*, 'U'ruq u.ä.) ab. Zu Simnānis lebensgang s. E17, artikel 'Alā' al-Dawla al-Simnānī, *Fawā'id*, einleitung 246-248, Hermann Landolt: *Correspondance spirituelle*, Bibliothèque Iranienne 21, Paris-Teheran 1972, introduction 10-21.

4. ABŪ SA'ĪDS VERHÄLTNIS ZU DEN RECHTSSCHULEN UND ZU DEN 'ALIDEN

Während das kleine Mēhana wohl ziemlich einheitlich der šāfi'itischen rechtsschule anhing, lebten in der grossen stadt Nēšābūr mehrere rechtsschulen und auch mehrere dogmatische richtungen nebeneinander. Unter den rechtsschulen ragten die šāfi'iten und die hanafiten hervor, unter den dogmatischen richtungen waren neben der šī'a die karrāmiten, die aš'ariten und die mu'taziliten tonangebend. Dabei verband sich die aš'aritische dogmatik gern mit den šāfi'iten und die mu'tazilitische dogmatik gern mit den hanafiten¹, in Nēšābūr nicht anders als in Ray und andern städten, damals und später². Bei den almohaden im westlichen Nordafrika ging kurz danach die aš'aritische dogmatik ein bündnis mit dem zāhiritischen rechtsdenken ein³. Die šāfi'iten und aš'ariten konnten wegen ihrer strengen unterordnung unter den buchstaben der heiligen überlieferung als »traditionalisten« (*aṣḥāb al-ḥadīṡ*) und die mu'tazilitischen hanafiten wegen des grösseren spielraumes, den sie ihren rationalen überlegungen gestatteten, als »rationalisten« (*aḡdāḥ ar-ra'y*), wenn man nicht in dieser verquickung sogar »liberale rationalisten« sagen will, bezeichnet werden. Schon vor der verfolgung, die die aš'ariten von Nēšābūr im jahr 445/1053 unter der hanafitischen partei zu erleiden hatten⁴, lagen die beiden gruppen dauernd miteinander im streit und trugen ihre fehden und hinterhältigkeiten bis an den ġaznawidenhof. Abū Sa'īds biografen stehen eindeutig auf der seite der šāfi'iten und brauchen den ausdruck »rationalisten« nur in gehässigem sinn. Ibn-i Munawwar wirft ihnen vor, was der mu'tazilitischen dogmatik die

¹ Richard W. Bulliet: *The Patricians of Nishapur*, 36-37. Differenzierend Heinz Halm: *Die Aushrettung der šāfi'itischen Rechtsschule*, 32-41. Halm: *Der Wesir Ab-Kunduri und die Fitna von Nisāpūr*, *Die Welt des Orients* 6, 1971, 214-218. *Mafāḥim-i Šarḥ al-Islām... Ansāri*, 300. Arberry, 77 ed. Salḡūqī 39. Subḡl: *Tabaqāt*, nr 471 (Qulayrī).

² 'Abdulḡalil-i Rāzi: *Kitāb an-naḡl*, Teherān 1331, 398-9. Jean Calmard: *Le chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoukide*, in *Le monde iranien et l'islam I*, Genf-Paris 1971, 46. Halm: *Aushrettung*, 134-5: »erst in seldschukischer Zeit, und zwar von Nisāpūr her«.

³ Ignaz Goldziher: *Le livre de Mohammed ibn Tawmert*, Alger 1903, französischer teil 54.

⁴ Halm: *Der Wesir Ab-Kunduri*, 223.

šūfiyya oft angekreidet haben, dass sie die wunder leugneten⁵. Ein hanafitisch-mu'tazilitischer richter von Sarāḥs soll sogar einen mordanschlag gegen Abū Sa'īd angezettelt haben⁶. Ein hanafitisch-mu'tazilitischer polizeibüttel zu Nēšābūr schritt gegen das anzünden von kerzen und verbrennen von aloe im ofen durch Abū Sa'īd ein⁷. Warum allerdings Ibn-i Munawwar den hanafitischen richter von Nēšābūr Šā'īd im gleichen atemzug als vorsteher der šī'iten (*rawāfiḍ*) bezeichnet⁸, bleibt vorläufig ungeklärt. Ein anderer šī'it (*rāfiḍī*) in Nēšābūr beschimpfte den scheich⁹. Natürlich zeigt ihnen in der überlieferung Abū Sa'īd den meister. Kritisch betrachtet scheint Abū Sa'īd aber aus seiner zugehörigkeit zur šāfi'itischen rechtsschule kein so grosses wesen gemacht zu haben wie sein biograf Ibn-i Munawwar; dieser übersieht, dass Abū Sa'īds letzter mystischer lehrer Abū l-'Abbās-i Qaṣṣāb in Āmul hanbalit war¹⁰.

Abū Sa'īd hielt den ruhm aristokratischer abstammung für etwas rein äusserliches, das durch etwas inneres ersetzt werden müsse. Er zitierte ein wort, dass dafür die gutartigkeit eintreten müsse¹¹. Einem 'aliden gegenüber machte er geltend, dass auch Abū Ġahl und Abū Lahub, ersterer als qurayšit, letzterer als halbbruder von Mohammeds vater, mit ihrer abstammung hätten auftrumpfen können, dass es aber nicht auf die leibliche (*nasab*), sondern auf die geistige (*nishab*) beziehung ankomme und er, Abū Sa'īd, nur darum vom profeten seinen hohen rang erhalten habe¹². Abū Sa'īd gab zu, dass das profetenwort »die theologen sind die erben der profeten« an 'Alī gerichtet war, betrachtete aber auch andere als erben des profeteniums¹³. Einmal setzte er sogar einen šūfi höher als einen sayyid und argumentierte: »Euch liebt man nur wegen des profeten (von dem ihr

⁵ *Asrār* 111/Shuk. 133, 6-7.

⁶ *Asrār* 188/Shuk. 227, 10-228, 18.

⁷ *Asrār* 112/Shuk. 134, 9-135, 5. Hiernach 117 und 291. Gegen zu viel lampen in der moschee Ibn Taymiyya *Iqtidā' as-sirāt al-mustayyim mahālasat aḥbāt al-ḡaḥm*, Kairo 1326, 147, 23. Auch an dem von Nūr ad-dīn al-Šūnī später eingerichteten mahyā (hier 265) hatte man die vielen kerzen und lampen auszusetzen: Ġazzi: *Kawāḍih al-'ira*, 2, 216, 20. Die beleuchtung war im mittelalter eine kostspielige angelegenheit. Stiftungs-urkunden enthalten oft genaue bestimmungen über den lichtverbrauch.

⁸ *Asrār* 77, 9/Shuk. 84, 14. Nicht so *Hāṭir* 50/Shuk. 30, 19.

⁹ *Asrār* 101-103/Shuk. 119-122.

¹⁰ Ansāri: *Tabaqāt* 308. — Heinz Halm: *Die Ausbreitung der šāfi'itischen Rechtsschule*, 83, verzerrt die biografie Abū Sa'īds. Es kann auch keine rede davon sein, dass »die šāfi'itische Lehre durch den Nāšāpūrer Šūfi Abū Sa'īd« nach Māhana kam.

¹¹ *Asrār* 260, ult-261, 1/Shuk. 324, 4-5.

¹² *Asrār* 119, oben Shuk. 131, 10-132, 2. *Hāṭir* 72-73/Shuk. 42, 21-43, 6.

¹³ *Asrār* 164/Shuk. 198, 12-19. *Hāṭir* 63 Shuk. III, 15-20.

abstammt), diese aber liebt man um gottes willen«¹⁴. Doch ebenso oft bekundete Abū Sa'īd gerade der familie des profeten, den 'aliden, hohe verehrung und besondere zuneigung. In einem traum erblickte er den profeten, der seiner tochter Fātima die hand auf den scheitel legte und ihm verbot, näher zu treten, mit den worten: »Sie ist herrin aller frauen«¹⁵. Als ihm mitgeteilt wurde, wie ein befreundeter 'alide in Tūs seinen sündigen ausschweifungen freien lauf gelassen habe, verteidigte er ihn schlagfertig mit der bemerkung: »Für einen solchen hof gehört es sich auch, nicht kleinlich zu sündigen«¹⁶ — ein hochachtungsvorschuss, wie er 'aliden gegenüber auch schon früher etwa empfohlen worden war¹⁷. Er empfahl in einer versammlung seinen zuhörern, ihre liebe zum profeten durch tätige unterstützung seiner notleidenden nachkommen zu beweisen, zog sein kleid aus und schenkte es einem mädchen, dessen 'alidische eltern vom bettel lebten, und alle anwesenden folgten dem beispiel des scheichs¹⁸. Ziegel, die ein erboster sayyid im Nēšābūr auf die zu nächtiger stunde im rausch der verzückung tanzende schaar der sūfiyya herunterwerfen liess, küsste der scheich einzeln und sagte: »Alles, was vom profeten kommt, ist teuer und schön, und man muss es sich ganz ans herz und in die seele legen«. Der scheich bedauerte die störung der nachtruhe und verlegte die fortsetzung des tanzes in den eigenen konvent. Dem sayyid wurde das verhalten des scheichs geschildert, und am andern tag schlossen die beiden miteinander grosse freundschaft¹⁹. Als der vorbeter des scheichs bei der standhitte (*qumt*) im morgengehet nur sagte: »Du bist segensvoll, unser herr, und erhuben: o gott, segne Mohammed!« und dann den fussfall machte, fragte ihn der scheich, warum er den segensspruch nicht auch auf die heilige familie ausgedehnt habe. Der vorbeter antwortete: Weil es strittig ist, ob man im sogenannten ersten credospruch²⁰ und in der standhitte den segens-

¹⁴ *Asrār* 231/Shuk. 280, 18-281, 4.

¹⁵ *Asrār* 281/Shuk. 351, 16-352, 2.

¹⁶ *Asrār* 222/Shuk. 268, 6-269, 1.

¹⁷ Hasan-i Qummi *Tārīḫ-i Qum* (verfasst 378 988), persische übersetzung Husayn b. 'Alī-i Qummi (1805-6/1402-4), in: *Ġalāt* ud-dīn-i Tihānī, Teheran 1313, 211-213: Ein stiftungsverwalter von Qum, der einen dem trunk ergebenen 'aliden nicht mehr empfängt, wird seinerseits in Sāmarrā von Hasan-i 'Askarī nicht vorgelassen und auf die ehre hingewiesen, die das haus 'Alis verdiene.

¹⁸ *Asrār* 282/Shuk. 353, 5-14.

¹⁹ *Asrār* 236-238/Shuk. 287, 6-291, 3.

²⁰ Th.W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden-Leipzig 1910, 79, anm. l.

spruch auf die familie Mohammeds sagen soll oder nicht, also aus vorsicht. Abū Sa'id versetzte: »Ich gehe nicht in einem zug mit, in dem die familie Mohammeds nicht dabei ist«²¹. Dies ist die bekannte haltung, die nichts mit šī'a zu tun hat²². Die šī'a beginnt erst dort, wo die chalifatsrechte der ersten chalifen geleugnet und »profeten-genossen beschimpft« werden. Abū Sa'id und die gemeinde, die sich um ihn versammelte, sandten die »segenssprüche« (*salawāt*) nicht auf 'Alī im besonderen, sondern auf Mohammed²³ und auf dessen familie im allgemeinen.

²¹ *Asnār* 220 Shuk. 265, 4-11.

²² Richtig urteilt Bulliet 234.

²³ *Asnār* 281, 5-6; 282, 12 Shuk. 351, 15-16; 353, 10.

5. ABŪ SA'ĪDS MYSTISCHER AUFSTIEG UND WANDEL

SEINE ASKESE

Abū Sa'īds stammesüfik war die übliche, die mit purgativa mit ihren asketischen übungen, nur dass er sie, da er ein kraftvoller mensch gewesen zu sein scheint, übertrieb, falls nicht bloss die quellen über-treiben. Er ergab sich, nach einer, wie es scheint, kurzen einföhrung in die süfik durch Abū l-Faḍl in Sarāḥs, in seinem heimatort Mēhana zuerst sieben jahre einem wilden monomanen gottesgedenken, be-obachtete dann, nach einer zweiten kurzen überwachung durch Abū l-Faḍl in Sarāḥs wieder in Mēhana, grösste genügsamkeit in kleidung und nahrung, schlief nur sitzend, verstopfte sich in einer zelle zu hause hinter mehreren türen noch die ohren, um nichts von draussen zu hören und konzentrierte seine aufmerksamkeit weiter aktiv auf das gottesgedenken. Er streifte durch die wüsten und lag, wie schon al-Ḥakīm al-Tirmiḍī vor ihm¹, seinen andachten in einsamen oder verfallenen karawansereien ob. Er flehte gott an, ihm alles, was andere je erreicht oder auch nicht erreicht hätten, zu eröffnen, hängte sich umgekehrt in den brunnen einer karawanserei und rezitierte so den koran durch². Er erzählt selbst: »Alle 24 stunden rezitierte ich einmal den koran durch. Bei aller fähigkeit zu sehen war ich blind, bei aller fähigkeit zu hören taub, bei aller fähigkeit zu reden stumm. Ein jahr lang sprach ich mit niemand. Man nannte mich verrückt, und ich liess es zu, denn es heisst: 'Der glaube des menschen ist erst vollkommen, wenn die anderen denken: Er ist verrückt'. Alles, wovon ich gehört oder geschrieben³ hatte, dass der Erkörene (= Mohammed) es getan oder befohlen habe, tat ich. So hatte ich gehört, der Erkörene habe im krieg von Uhud eine fussverletzung erlitten, durch die er nicht mehr auf den fussballen habe stehen können. Da habe er das ritualgebet auf den zehen verrichtet. Um ihm nachzufolgen, stellte ich mich auf die zehen und verrichtete so 400 gebetsseinheiten⁴. Ich lenkte meine

¹ Baḍ' (druck *buduw*) 3a'n Abī 'Abdillāh Muḥammad al-Ḥakīm al-Tirmiḍī, in *Ḥatm al-antiyā*, ed. 'Uḡmān Ismā'īl Yaḥyā, Beirut 1965, 15-16

² *Aṣrār* 33 unten Šuk. 73, 7-13

³ Gemeint ist »aus büchern abgeschrieben« oder »auf diktat niedergeschrieben«.

⁴ Vgl. hiernach 364

äusseren und inneren bewegungen genau nach dem heiligen brauch (*sunna*), so dass mir diese gewohnheit zur (zweiten) natur wurde. Auch alles, wovon ich gehört oder in büchern gesehen hatte, dass es die engel läten oder wie sie sich verhielten, setzte ich in die tat um. So hatte ich gehört und in büchern gefunden, dass gott engel habe, die mit dem kopf nach unten gottesdienst verrichteten. In übereinstimmung mit ihnen setzte ich den kopf auf den boden und liess mir von der stets gottes hilfe geniessenden mutter Abū Tāhirs (= meiner frau) die füsse an einen nagel binden und die tür vor mir verschliessen. Dann begann ich zu beten: Schöpfer, gott, ich brauche mich nicht. Errette mich vor mir! und fing an, den koran (in dieser stellung) durchzuzerzählen. Als ich zu sure 2, 137 kam: 'Er wird dich vor ihnen schützen. Er ist der allhörende, allwissende', trat mir das blut aus den augen, und ich verlor das bewusstsein¹. In den sieben jahren monomanen gottesgedenkens soll ihm bei jeder erlahmung eine schwarze gestalt, die ihm die fortsetzung befahl, und später in den wüsten oft die weisse gestalt Hids erschienen sein². Von Abū l-Faql für fähig erklärt, die menschen zu gott zu rufen, fand Abū Sa'id = Mähann als frommer mann bald verehrt. Seine nachbarn hüteten sich, wein zu trinken. Wenn ihm eine melonenschale entfiel, zahlte man dafür wie für eine reliquie teures geld. Einmal schmierten sich die leute die bollen seines pferdes ins gesicht³. Falls die überlieferung richtig ist, dass er noch ein zweites mal sieben jahre in die wüste zwischen Bāward und Sarāhs (das heisst in die wüste von Marw, heute Qara Qum) ging, als seine eltern gestorben waren, haben wir ein vorstellungsbild von der grausamkeit jener menschenfeindlichen natur und vom sieg des heiligen mannes über ihre gefahren in der legendenhaften erzählung eines nēsābürrers, der dort von der karawane abkam, an einer wasserstelle auf Abū Sa'id stiess und von diesem auf wunderbare weise, durch den ritt auf einem löwen, wieder auf den verlorenen weg zurückgebracht worden sein soll⁴.

¹ *Asrār* 37-38 Shuk. 37, 17-38, 17 *Makāt* 32-33 Shuk 19, 15-20, 7 Nicholson: *Studies* 15-16. Der indische einfluss bei dieser *ḥilla-i ma'kūsa* 'umgekehrte (= in umgekehrter körperlage durchgeführte) klausur' wäre noch zu beweisen: Annemarie Schimmel: *Türk and Hindu. A Poetical Image and Its Application to Historical Fact*, bei Speros Vryonis Jr., *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, Wiesbaden 1975, 121-122.

² *Asrār* 27 und 29 Shuk. 26, 3-8, 29, 4-8.

³ *Asrār* 39/Shuk. 39, 15-40, 1.

⁴ *Asrār* 72-77/Shuk. 76, 18-84, 9. Nacherzählt von Subkī: *Tahqāt wusfā*, abgedruckt in seinen *Tahqāt kubrā*, = 529, bd 5, 309, anm. Der dort verderbte persische satz muss

ABŪ SA'ĪD'S ABKEHR VON DER ASKESE

Abū Sa'īd erkannte aber zu einem für uns nicht mehr bestimmbar zeitpunkt, vielleicht vor, vielleicht nach ablauf der etwas fraglichen zweiten sieben jahre — in den *Asrār* vorher eingerückt —, jedenfalls in Mēhana, dass mit der herabsetzung der lustregungen das ich selbst keineswegs zu verschwinden braucht, sondern gerade darauf sich etwas zugute tun kann, dass es dies zustande gebracht habe. Das war das Gegenteil dessen, was Abū Sa'īd anstrebte. Um sein ich nicht weiter zu verstärken, liess er die asketischen bemühungen ganz oder teilweise fallen. Er warnte jedoch später davor, auf bemühungen von vornherein zu verzichten, da auch dies eine eigene meinung und damit ein subjekt gegen gott impliziere. Er sagte: »Dann änderten sich die dinge. Die unbeschreiblichen exerzizien dieser art waren ergebnisse göttlicher unterstützung und göttlichen gelingengebens. Doch ich hatte geglaubt, dass ich das täte. Gottes güte wurde offenbar und zeigte mir, dass dem nicht so war, sondern dass alles gottes gelingengeben und güte zu verdanken war. Ich tat busse und erkannte, dass all das selbstbewusstsein (*pindār*) gewesen war. Wenn du nun sagst: Ich gehe diesen weg nicht, da er ja selbstbewusstsein ist, so muss ich erwidern: Auch dieses nichthandeln ist selbstbewusstsein. Solange alles nicht durch dich hindurchgegangen ist, wird dir die tatsache des (dahinterstehenden) selbstbewusstseins gar nicht gezeigt. Solange du das religionsgesetz nicht erfüllt hast, wird dieses selbstbewusstsein (als solches, *pindāst*) nicht sichtbar. Es liegt nämlich auch in der religion selbstbewusstsein. Im nichterfüllen des religionsgesetzes liegt daher unglauben und im-erfüllen und gewahrwerden (der erfüllung) vielgötterei. Du bist, und er ist. Zwei sein aber sind vielgötterei, und es geht eben darum, sich selbst zum verschwinden zu bringen«⁹. Eine andere äusserung Abū Sa'īds zum gleichen thema lautet: »Solange einer die lauterkeit seines eigenen frommen handelns sieht, sagt er: Ich und du. Wenn aber dann sein blick auf gottes güte und barmherzigkeit fällt, sagt er nur noch: Du, du. Erst damit wird seine knechtschaft wirklichkeit«¹⁰. Ob gesteigerte askese dem religionsgesetz entspreche, war eine streitfrage. Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) leugnete

nach *Asrār* 76, 12-13/Shuk. 83, 14-15, lauten: *Hāy na-ṣinīdāstī. Har āntī dar wēdnt hīnand, na-gōyand dar ābādānī.*

⁹ *Asrār* 38/Shuk. 38, 17-39, 8. *Hālar* 33-34/Shuk. 20, 7-16.

¹⁰ *Asrār* 326/Shuk. 410, 16-18.

ihre berechtigung¹¹. Abū l-Ḥasanāi Muḥammad 'Abdalḥayy al-Laknawī al-Hindī (1264-1304/1848-1886-7) verteidigte sie¹².

Die befreiende erkenntnis kam Abū Sa'īd, als er in Mēhana in der oder in einer moschee sass, und war begleitet von einer merkwürdigen erscheinung. »Ich sass da«, so berichtet er, »und brannte darauf, zu entwerden. Da wurde ein licht sichtbar, das die finsternis meines seins angriff (var. zunichte machte). Gott zeigte mich mir, indem er zu verstehen gab: 'Jenes (das heisst der angestrengt arbeitende) warst du nicht, und dies (das heisst der befreite) bist du nicht. Jenes war unser gelingengeben, und dies ist unsere güte. Alles ist unsere göttlichkeit, unser blick und unsere fürsorge'. Schliesslich kam es mit mir so weit, dass ich sagen konnte:

Überall erblicke ich deine schönheit (oder güte), wenn ich das auge aufschlage.
Mein ganzer leib verwandelt sich in herz, wenn ich mit dir geheimnisse austausche.

Ich halte es für verboten, mit andern zu sprechen.

Wenn aber die rede auf dich kommt, spreche ich lange¹³.

Abū Sa'īd berichtet dann weiter, dass er nach dieser belehrung über seine nichtigkeit aus der ecke der moschee eine stimme gehört habe, die sure 41, 53 sprach: »Genügt denn dein herr nicht?« Ein licht sei ihm in der brust erschienen und die meisten schleier seien verschwunden. Er berichtet aber auch, dass ihn von da an die leute nicht mehr verehrt, sondern verachtet und verfolgt hätten. Sie hätten ihn des unglaubens bezichtigt und sich zu der anschuldigung verleiten lassen, gras wachse nicht mehr da, wo er vorübergegangen sei. Sie hätten gedroht, nicht mehr in die moschee zum gebet zu kommen, solange dieser verrückte darin sitze¹⁴, und einmal hätten die frauen ihn in der moschee vom dach aus mit schmutz beworfen¹⁵. Er sei jedoch den weg zu dem ziel, sich auch tatsächlich neben gott nicht mehr als zweites subjekt aufzuspielen, unbeirrt weitergeschritten, gestärkt

¹¹ *As-sāfiyya wa-l-faqrā'*, ed. Muḥammad Rasīd Ridā, Kairo 1348, 3-22.

¹² *Iqāmāt al-ḥaqq 'alā anna l-ḥikmā fī r-rā'ibiyat l-ayyā bi-ḥid'ā*, ed. 'Abdulfattāḥ Abū Gudda, Aleppo 1966 (Brockelmann GAL, suppl. 2, 158).

¹³ *Asrār* 38-39 Shuk. 39, 8-11. *Ḥikāyat* 34 Shuk. 20, 16-23. Der letzte vers wird ohne namen zitiert von Bahā'ī Walad: *Mā'ārif*, ed. Forūzānfār, Teheran 1333, [1] 129, ult. Möglich und zum zusammenhang passend wäre auch die übersetzung »rede mit dir«. So Nicholson *Studies* 86. Ich glaube aber, dass der vers an sich sagen will: Ich rede mit den leuten nur dann, wenn ich über dich sprechen darf.

¹⁴ Bahā'ī Walad: *Mā'ārif* [1] 264 ed. Forūzānfār, Teheran 1338, [2] 75, 9-10. Ein Muḥammad-i Surarzi soll nie zum freitagsgebet erschienen sein, weil er die beten nicht für (richtige) muslimen hielt.

¹⁵ Verunreinigung der moschee ist selbst ein sakrileg.

und getröstet durch sure 21, 35: »Und wir prüfen euch mit übeln und angenehmem zwecks erprobung, und zu uns werdet ihr zurückgebracht«. Und so habe er alles, auch das schlimme, als ein zeichen von gottes gute und edelmüt aufgefasset und sich nichts mehr entgegengestellt. Die textstelle lässt vermuten, dass Abū Sa'īd nun eine lehre verkündete und wohl auch vorlebte, die gott aus dem fernen hintergrund des schöpfers und gesetzgebers heranzohle bis unter die oberfläche der dinge und selbst aus dieser quelle trinken und andere tranken zu können vorgab. Beim einfachen volk musste er aber vor allem deshalb ■ verurteilt gerufen, weil er die erfüllung der religionsgesetzlichen pflichten mit der hypothek des schmäliwortes »polytheismus« belastete. Erfüllung des religionsgesetzes sollte vielgötterei sein? Das verstand das volk nicht. Das lief allem zuwider, was es gelehrt worden war.

DAS EINE HANDLUNGSSUBJEKT. GUT UND BÖSE

Die erkenntnis, die Abū Sa'īd damals gewann, war nicht die, dass eigene anstrengungen nur dann erfolg haben, wenn gott ihnen das gelingen gibt, sondern die, dass die anstrengungen selbst keine eigenen werke, sondern werke gottes sind: die lehre von dem einen handlungssubjekt, die lehre, dass der mensch nicht nur dauernd gott gegenübersteht, sondern ihn auch dauernd im rücken hat. Damit tritt alles, was geschieht, auch das böse, ■ das wirkungsfeld von gottes schöpferkraft. Gott schafft auch das böse, und damit scheint auf den ersten blick der unterschied zwischen gut und böse eine rein menschliche, untergeordnete erfindung zu sein und sich im beides umfassenden willen gottes aufzuheben. Aber die theologie hatte sich zu helfen gewusst. Sie verkündete zwei arten von gottes willen, einen willen, mit dem gott will, was geschieht, und einen willen, mit dem er will, was man tun oder lassen soll. Die ausdrücke dafür schwanken. In der älteren zeit und bei den aš'arischen denkern heisst der erste, das geschehen und nichtgeschehen bestimmende wille gottes einfach »wille«, der zweite, das richtige tun fordernde wille »befehl«¹⁶. Der erste wille ist identisch mit gottes »bestimmung« und nicht gleich gottes »befehl«¹⁷.

¹⁶ Richard J. McCarthy: *The Theology of al-Ash'ari*, Beirut 1953, darin *Luma'* § 52, 53, 57, 65, ■; vgl. § 102.

¹⁷ McCarthy ib. *Luma'* § 101. Imām al-haramayn Abū l-Ma'ālī 'Abdalmalik b. 'Abdallāh al-Guwaynī: *Al-irjād*, hgg. u. übers. J.-D. Luciani, Paris 1938, franz. 222-7/ arab. 139-143.

Abū Tālib al-Makkī zitiert »meinen gelehrten«, der den unterschied zwischen göttlichem befehl und göttlichem willen ausführlich darlegt¹⁸. Quṣayrī rückte den gegensatz auch in die perspektive von »wirklichkeit« (*ḥaqīqa*) und »religionsgesetz« (*ṣarīʿa*). Die wirklichkeit, sagte er, sei die botschaft, dass gott verfüge (*taṣrīf*), das religionsgesetz gebe die verpflichtung des menschen (*taḥlīf*). Wirklichkeit heiße: man schaut gott (das heißt sieht gott überall am werk), Religionsgesetz: man betet ihn an. Wirklichkeit sei schau dessen, was gott beschlossen und bestimmt hat. Religionsgesetz: ausführen dessen, was er befohlen hat. Er verweist auf seinen lehrer Daqqāq, der erklärt habe: »Dich bitten wir um hilfe« (in sure 1) ist bekenntnis zur wirklichkeit, »dich beten wir an« (in sure 1) ist bewahrung des religionsgesetzes¹⁹. Ein Abū Bakr-i Qaṣrī demonstrierte Ibn-i Ḥafīf in Šīrāz die beiden arten von gottes willen in folgender weise: Er setzte sich zuerst öffentlich zu tricktrackspielern und spielte mit, zerriss dann aber kurz nachher schachspielern die spielunterlage. Als Ibn-i Ḥafīf sich über den wechsel seines verhaltens wunderte, erwiderte Qaṣrī: »Die erste suche betrachtete ich unter dem Gesichtspunkt des göttlichen urwissens und sah keinen unterschied (zwischen erlaubt und verboten), die zweite unter dem Gesichtspunkt des theologischen wissens und sah die vorsehrift (*ḥukm*)²⁰. Al-Hakīm al-Tirmidī stellte das problem so dar: Es gibt erstens etwas, was gott tut. Das sind gottes schicksalsentscheidungen (*ahkām*). Diese hat der mensch mit zufriedenheit oder wenigstens mit geduld hinzunehmen. Es gibt zweitens etwas, was der mensch tut oder was ihm zu tun befohlen ist. Das sind gebot und verbot²¹. An anderer stelle nennt er die schicksalsentscheidungen das, wozu man verurteilt ist, und die gebote das, was einem befohlen ist²². Die sālimiyya suchten der forderung, dass gott alles, auch das böse, wollen müsse, wenn er allmächtig zu sein beanspruche, durch eine prägnante verwendung zweier präpositionen gerecht zu

¹⁸ Qūr 1, 189.

¹⁹ *Risāla*, kap. I aṣṣir al-fīz, ṣarīʿa-ḥaqīqa-komm. 2, 93-94.

²⁰ *Šīrāz-i Ibn-i Ḥafīf*. ■ A. Schimmel, Ankara 1955, 249-250. Anṣārī: *Tabaqāt* 431 *Nafahāt*, artikel Abū Bakr-i Qaṣrī, 198.

²¹ Tirmidī: *Daqqīq al-ʿulūm*, hs. Ismāʿīl Saib I (Ankara) 1571, 35b-36a. *Masʿala*, ib. 53b. Unter die gutartigkeit (*ḥusn al-ḥulūq*) gestellt und dreigliedert im *Aḡwība*, ib. 145a-b. Zufriedenheit als tugend gegenüber dem unabänderlichen schicksal wird allgemein gefordert, vgl. Qūr 3, 13, 49. Die grenze deutet Quṣayrī an, *Risāla*, kap. riḍā-komm 3, 101.

²² *Masʿala fī l-ʿimān wa-l-islām wa-l-iḥsān*, hs. Leipzig 212, 91 b (*ḥafīm al-awḥiyāʾ*). ■ *ʿUṣmān Ismāʿīl Yahyā*, Beirut 1965, 66-67).

werden. Sie sagten, gott wolle den gehorsam »von« den menschen, die sünde aber nur »durch« die menschen²³. »Wollen durch« ist hier der unausweichliche schicksalswille. »wollen von« der befehl zum tun. Dass Aš'ari (gest. 324/935-6) keine neuen lehren verkündete, sondern schon bestehenden ansichten durch neue beweisführungen neue geltung verschaffte, ist bekannt²⁴. Schon Muqātil (gest. 150/767) hatte den satz, dass gott etwas befehlen kann, was er nicht will, wille und befehl bei gott also auseinandergehalten werden müssen, mit dem hinweis darauf zu belegen gesucht, dass gott Abraham befahl, seinen sohn zu opfern, und doch nicht wollte, dass das geschah²⁵. Den fragen im einzelnen ist neuerdings Daniel Gimaret nachgegangen²⁶, und Roger Arnaldez hat gezeigt, dass auch Fahr ad-din ar-Rūzi (gest. 606/1210) in der angedeuteten weise zwischen gottes willen und gottes befehl unterscheidet^{26a}. Abū l-'Alā' al-Ma'arri (gest. 449/1057) ist schlecht beraten und nicht im bilde, wenn er rasonniert: »Wenn unser herr nur das gute will, bleibt für das böse nur zweierlei: Entweder hat er es gewusst oder nicht. Hat er es gewusst, so gibt es wiederum nur zwei möglichkeiten: Entweder hat er es gewollt oder nicht. Hat er es gewollt, so ist er so gut wie der täter, denn man sagt auch: Der fürst hieb dem dieb die hand ab, obwohl er selber es nicht getan hat. Hat gott es aber nicht gewollt, so ■ bei ihm etwas durchgekommen, was ähnlich einem fürsten auf erden nicht unterläuft. Wenn im herrschaftsbereich eines fürsten etwas getan wird, was ihm missfällt, weist er es zurück und stellt es ab. Das ist ein knoten, den aufzulösen die dogmatiker sich vergeblich bemüht haben«²⁷.

Die knappsten und strengsten formulierungen über die beiden willensarten gottes fand allerdings erst Ibn Taymiyya (gest. 728/1328). Er und sein schüler Ibn Qayyim al-Ġawziyya (gest. 751/1350) nahmen

²³ 'Abdalqādir al-Ġilāni *al-qarya l-tāhira fī ma'q al-haqq*, Kairo 1331, I, 65, pa. 1. Goldziher: *Die dogmatische Partei der Salimijja*, in ZDMG 61, 1907, 77, 35-38. Gesammelte Schriften 5, 1970, 80, 35-38.

²⁴ Ibn 'Asākir: *Tahyīn kuthb al-muttari*, Damaskus 1347, 118, 2ff. McCarthy 163.

²⁵ Ibn Qutayba *Ta'wīl muḥtaṣṣat al-hadīṯ*, Kairo 1966, ■.

²⁶ Daniel Gimaret: *Un problème de théologie musulmane. Dieu veut-il les actes mauvais?* *Studia Islamica* 40, 1974, 5-73, 81. 1975, 63-92.

^{26a} Roger Arnaldez: *Apories sur la prédestination et le libre arbitre dans le commentaire de Rūzi*, MIDEO 6, 1959-1961, 135-136.

²⁷ Yāqūt: *Istā'at al-arīḥ*. ■ D.S. Margoliouth, in *Gibb Memorial Series* 6, I, 1907, 199. Muḥammad Salīm al-Ġundī: *al-ḥāmi ■ aḥbār Abi l-'Alā' al-Ma'arri*, Damaskus 1962, I, 477-8, aus Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī. *Lisān al-Mi'zān* I, 207. Vgl. die ausführungen Aš'aris: *Al-ibāna* 49-55, in *Ar-rau'ūd as-sab'a (sic) fi l-faqā'id*, Hyderabad 1948, Bāqillānīs: *Al-ansāf fi-mā yaḥib fī-tiqāduh*, Kairo 1963, 163, 161-2, ■■.

die beiden sätze aus sure I wieder auf und verteilten sie in der gleichen weise wie Daqqāq auf die beiden formen göttlichen willens. Der alles umfassende wille gottes, von dem entstehen und nichtentstehen abhängen, heisst bei ihnen »seinswille« (*irāda kawniyya*), der wille, der in gottes geboten und verboten zum ausdruck kommt, »religionswille« (*irāda diniyya*). Daneben steht auch einerseits »bestimmungswille« (*qadariyya*), andererseits »befehlswille« (*amriyya*). Die spezifizierenden unterscheidungswörter können aber auch unter andere oberbegriffe gestellt werden: Statt wille kann »befehl«, »erlaubnis«, »verbot«, »wirklichkeit«, »wörter« und anderes eingesetzt werden, also »seinsbefehl« gegen »religionsbefehl«, »seinserlaubnis« gegen »religionserlaubnis« usw. stehen²⁸. Die anerkennung des göttlichen seinswillens ist der »monotheismus der herrschaftlichkeit« (*tawhīd ar-rubūhiyya*), die des göttlichen religionswillens der »monotheismus der göttlichkeit« (*tawhīd al-ilāhiyya*). Am übersichtlichsten ist das verhältnis der beiden willensformen zueinander dargestellt in Ibn Taymiyyas schrift *Marātib al-irāda*²⁹, und seine folgerung lautet: Man muss das vorbestimmte und verbotene mit dem vorbestimmten und befohlenen bekämpfen³⁰, denn im voraus bekannt ist nur das gesetz, nicht das geschick.

Über den streit, ob gott tatsächlich das einzige und nicht vielmehr nur das erste handlungssubjekt, ob er wirklich der einzige tater und nicht vielmehr bloss der einzige schöpfer sei, über die geschichte der frage nach dem sinn der frommen werke und der mittelbenutzung angesichts der längst erfolgten, alles umgreifenden vorbestimmung kann hier nicht weiter gehandelt werden. Jedenfalls hatten massgebende sūfimeister schon des 3./9.jh. auf der seite der traditionalisten vom schlage Ibn Qutaybas gestanden und mitgeholfen, die lehre von gottes urverursachung alles geschehens zu festigen und zu verbreiten. Auch für andere thesen Aš'aris beruft sich Bāqillāni (gest. 403/1013) da und dort auf ältere berühmtheiten der sūfik³¹. Keine frage, dass Abū Sa'īd die theorie schon als theologe zu hören bekommen hat. Er zitierte einmal 'Abdallāh b. 'Umar: »Es gibt drei hände: Die oberste ist die hand gottes, die mittlere die hand des gebenden und

²⁸ Einige beispiele bei Ibn Taymiyya: *Al-furqān bayna awliyā' ar-rahmān wa-awliyā' al-tawān*, Damaskus 1962, 104-135, und *Al-tahf al-irādiyya*, in *Maqāmāt ar-rasā'il al-muniriyya*, II 2, ende, 16-17. Die beiden sätze *aw-sure I* bilden ein grundthema von Ibn Qayyim al-Ġawziyyas *Madārik ar-rilīkīn*.

²⁹ *Maqāmāt ar-rasā'il al-kubrā*, Kairo 1323, 2, 69-71.

³⁰ *Al-istiğāṣa bi-l-qadar*, ib. 2, 90.

³¹ *ḥuṣṣ* 32-33, 42, 45, 102.

die unterste die hand des bettelnden»³². Seine anschliessenden asketischen bemühungen müssen sie dann in den hintergrund gedrängt haben, bis sie zum rückschlag ausholte und in einem gegenläufigen durchbruch verklärt und im lichte einer haltgebietenden und zur besinnung rufenden mahnerin wiedererschien. Eine alte weisheit gesellte sich in einem augenblick, da er völlig der arbeitswut zu verfallen drohte, als rettender engel zu ihm, diesmal nicht mehr als graue theorie, sondern, entsprechend Abū Sa'ids andersgewordener innerer verfassung, als vision.

Man fragte ihn einmal: Sind die männer gottes in der moschee? Er antwortete: Sie sind auch in der spelunke³³. Damit wird auf das allumgreifende wirken und den seinswillen gottes angespielt. Ein andermal bestimmte er das unterschiedliche verhalten, das der mensch dem göttlichen seinswillen und dem göttlichen religionswillen gegenüber zu beobachten habe. Er weicht dabei von Tirmidī ab. Während dieser den schicksalsentscheidungen gegenüber sowohl zufriedenheit als auch geduld oder standhaftigkeit (*ṣabr*) empfohlen hatte, rät Abū Sa'īd zur zufriedenheit mit dem schicksal und zur standhaftigkeit (*ṣabr*) im durchhalten von gottes geboten und verboten. Man fragte ihn, so lautet die überlieferung, nach dem sinn der *ṣūfik*. Abū Sa'īd antwortete: »*Ṣūfik* heisst standhaftigkeit unter dem (göttlichen) gebot und verbot (einerseits) und zufriedenheit und ergebung in den verhängten göttlichen bestimmungen (andererseits)«, und er fügte hinzu, dass ohne diese beiden tugenden noch niemand zu höherem gelangt sei³⁴.

DIE ZWEI FASSEN EINER MYSTISCHEN LAUFBAHN

Vom gesichtspunkt der geschilderten voraussetzungen aus betrachtet bildet ein deklarativer monismus, der alles gesetzlich richtige handeln, aber auch alles widergesetzliche und aussergesetzliche geschehen auf einen einzigen ersten tater oder schöpfer, gott, zurückführt, den rahmen. Innerhalb dieses rahmens vertreten die mystiker einen faktitiven monismus, der darauf ausgeht, jeden widerstand gegen den gesetzlichen willen und gegen die vorbestimmungen gottes zu brechen. Dieses ansinnen versuchen sie durch asketische massnahmen zu verwirklichen. Dadurch kann aber ein neuer, tiefersitzender widerstandsherd entstehen, das ich, in dem diese bemühungen zusammenlaufen und das

³² *Aṣrār* 275, 18-19 *Shuk* 344, 9-10.

³³ *Aṣrār* 297, 2 *Shuk* 373, 4-5.

³⁴ *Aṣrār* 304, 11-14 *Shuk* 382, 18-383, 4.

sich, um sie durchzusetzen, eine härte der tatkraft und eines höheren selbstbewusstseins aneignen muss. Al-Hakim al-Tirmidī hatte diesen mächtigen einsatz des ichs als »ehrlichkeit« (*sidq*) bezeichnet und deren unzulänglichkeit gebrandmarkt³³. Die leistungen des ichs sind zum scheitern verurteilt, solange es glaubt, auf diesem weg psychischer kraftanwendung das letzte ziel zu erreichen. Es muss daher zu einem bestimmten zeitpunkt, nach verausgabung seiner reserven, auf der strecke gelassen und die entstandene halbe autonomie — denn der mystiker ist sich seiner hilflosigkeit ohne gott immer bewusst — durch eine ganze heteronomie ersetzt werden, in der das ich gleichsam nirgends mehr ist. Das heisst ■ muss sich selbst verachten und vergessen. Ein derwisch ersuchte Abū Sa'īd um eine fürbitte für sein tun. Abū Sa'īd entgegnete: »Tauge zu gar keinem tun! Taugst du nämlich zu irgend einem tun, so liegst du in der fessel dieses tuns, und das tun ist dir ein hindernis vor gott. Die grundlage der knechtlichkeit ruht auf nichtsein. Solange ein stäubchen bejahung in deinen eigenschaften ist, bleibt ein hindernis. Bejahung ist eigenschaft des herrn, verneinung eigenschaft des knechts«³⁴. Soll der mensch aber in diesem stadium am rechten ort stehen, so ist die vorbereitung durch eine vorausgehende asketische fase unerlässlich, denn nur durch eine strenge ausrichtung auf gott nach der richtschnur seiner höchsteigenen verordnungen vermag er den teufel aus dem spiel herauszuhalten. Darum zerfällt ein normales heiligenleben meist ■ zwei teile, in eine periode vorwiegend des geistlichen kampfes und des »wollens« und ■ eine periode vorwiegend der schau und des könnens. Dem entspricht, ungeachtet des offiziellen schulungsabschlusses, der dem streben verpflichtete novize einerseits und der dem höheren dasein übergebene adept andererseits.

Daqqāq hatte gesagt: »Wer am anfang kein stehen kennt, hat am ende kein sitzen«, und Quṣayrī schliesst sich ihm ■ mit dem satz: »Wer nicht am anfang geistlichen kampf betreibt, verspürt von diesem pfad keinen hauch«³⁵. Abū Sa'īd richtet den blick ebenfalls noch auf das zu bekämpfende falsche subjekt, wenn er spricht: »Es gibt keinen gott' ist der weg dieser sache. 'Ausser gott' ist das ziel der sache. Solange man nicht jahrelang in 'es gibt keinen gott' richtig wird, gelangt man nicht zum 'ausser gott'«³⁶. Er verdeutlicht den weg und

³³ *Ḥaṣṣ al-awḥiā* 116 ff. Vgl. hiernach 124.

³⁴ *Asrār* 315, 14-17 *Shuk* 397, 10-14.

³⁵ Quṣayrī *Radda*, kap. muḡāhada, anfang komm. 2, 125.

³⁶ *Asrār* 257 *Shuk* 320, 2-4.

das ziel am gleichnis von dem untergebenen, der vertrauter seines obersten herrn werden will. Ein solcher untergebener habe viel mühen auf sich zu nehmen und manche ungerechtigkeit und härte zu ertragen, müsse für jede grobheit noch einen hückling machen und jede beschimpfung mit einem segenswunsch quittieren. bis er, als einer von millionen, vom könig endlich angenommen werde und als dessen vertrauensmann in dessen nähe bleiben dürfe. Dann erst änderten sich seine umstände, dann regiere nur noch huld und friede, mühe und freude. Der so emporgekommen habe jetzt nur noch die aufgabe, unverwandt in der nähm des fürsten zu weilen, um für dessen ansprache jederzeit bereit zu sein.³⁹

Ein ähnlicher einschnitt wie bei Ahū Sa'id teilte später das religiöse leben des marokkaners Zarrūq (gest. 899/1493) in zwei abschnitte. »Ich durchzoge, so schreibt er, »den osten und den westen der erde, um gott zu suchen, ich verwandte alle... mittel, um die seele zu kurieren, ich versuchte alles, was in meinen kräften stand, um das wohlgefallen gottes zu erlangen. Aber ich suchte die nähe gottes mit nichts, was mich nicht umgekehrt weiter von ihm entfernt hätte, verwandte, um meine seele zu kurieren, nichts, was nicht umgekehrt sie gefördert hätte, suchte das wohlgefallen gottes nie anders, als dass mich gerade dies nicht zum ziel gebracht hätte. Da flüchtete ich mich in die hilfesuche bei gott in allem und jedem. Es wurde mir klar, dass an der wurzel die eine krankheit war, dass ich das augenmerk auf die mittelursachen gerichtet hatte. Nun flüchtete ich mich in die ergebung (istislām). Es wurde mir daraus klar, dass ich mein eigenes sein (korr. *muḡāḍī*) im auge gehabt hatte, das haupt aller krankheiten. Ich warf mich (oder mein eigenes ich) so vor gott hin, dass keine eigene kraft und keine eigene stärke mehr zurückblieb. Es wurde mir deutlich, dass die rettung vor allem in der lossagung von allem und der gewinn des ganzen in der rückkehr zu gott bei allem lag...

Ich hatte geglaubt, das zusammensein mit dir lasse sich kaufen
durch kostbare güter und gelder

Ich hatte in meinem unverstand gemeint, deine liebe sei leicht zu gewinnen,
das hochgeschätzte leben brauche nur dafür hingegeben zu werden,
bis ich endlich erkannte, dass du den ausersiehst und auszeichnest,
den du erwählst, mit der huld der gaden.

Du wusstest ich, dass du dich nicht mit list gewinnen lässt.

Ich drehte den kopf unter den zusammengelegten flügel
und nahm meinen aufenthalt im nest der liebe.

Darin bin ich nun unverwandt am morgen und am abend.⁴⁰

³⁹ *Asrār* 41-42; *Shuk.* 42, 10-43, 9.

⁴⁰ Ibn Maryam: *Al-buṣṣān fī ḡikr al-awṭiyā' wa-t-'ulamā' bi-Tilimsān*, Algier 1908, 50.

Das ist ein beispiel von vielen.

Die reihenfolge der beiden fasen galten allerdings ausnahmsweise auch für vertauschbar. Ging dann der angestrebte durchblick voraus, so musste nach der theorie die asketische anstrengung nachgeholt werden⁴¹.

Genau besehen vertief die zweiteilung aber überhaupt nicht einfach in aufeinanderfolgenden zeitabschnitten, sondern der mystiker stand in der zweiten fase an einem dritten punkt ausserhalb der beiden gegensätze und hatte die zeitliche aufeinanderfolge in ein nebeneinandergehen der beiden verhaltensweisen umgedreht. Der durch askese errungene innere standort durfte auf keinen fall preisgegeben werden, da die schau, die vermeintliche gottesnähe, oder wie man den zustand des adepts bezeichnen will, von dessen einstellung zur welt nicht unabhängig war. Er liess sich aber durch die erfüllung mit den neuen erlebnissen auch leichter halten. Die askese brauchte nicht mehr das alles beherrschende element zu sein, sondern durfte ruhig hinter die schranken zurücktreten, die ihr das neue element setzte, und in eine gewisse distanz zum mystiker rücken, der inzwischen weitergeschritten war und ihrer nun bis zu einem gewissen grade entraten konnte. Ihr wert war relativ.

Das etwa wird der neue zustand gewesen sein, den die wundlung Abū Sa'id in der moschee zu Mēhāna bescheri hat.

⁴¹ Hiervon 13 (Qaṣayrī).

6. ABŪ SA'IDS BESTREBEN, SICH SELBST AUFZUHEBEN

DAS NICHTSEIN, DER NIEMAND

Auch die menschliche Nichtigkeit, das Gegenstück zu Gottes allein wirklicher Schöpfer- und Tatkraft, kann einerseits deklarativ verkündet und ontologisch behauptet, andererseits faktitiv bewirkt und praktisch erfahren werden.

Deklarativ ist Abū Sa'ids Äusserung zu sure 29,45: »Und das Gedenken Gottes ist grösser«. Er sagte: »Der Sinn ist der: Dass Gott seines Knechtes gedenkt, ~~im~~ grösser, denn der Mensch kann Gottes nicht gedenken, ehe nicht Gott des Menschen gedenkt. Das Grössere ist, dass Gott des Knechtes gedenkt und ihm das Gelingen gibt, seinerseits Gottes zu gedenken. Genau betrachtet gedenkt sogar Gott dabei seiner selbst, der Mensch ist niemand dazwischen«¹. Man fragte Abū Sa'id nach dem ~~spr~~uch: »Wer sich selbst erkennt, erkennt seinen Herrn«². Er antwortete: »Wer sich selbst als nichtseiend erkennt, erkennt Gott als seiend«³. Man fragte Abū Sa'id nach der Erklärung des heiligen ~~spr~~uchs: »Eine Stunde meditieren ist besser als ein Jahr Gottesdienst«⁴. Er antwortete: »Eine Stunde an sein Nichtsein denken ist besser als ein Jahr gehorsam mit Denken an sein ~~eigenes~~ Sein«⁵.

Dann aber — faktitiv — die merkwürdige Forderung, dass der Mensch aus einem minderwertigen Nichts, das er schon ist, mental zu einem neuen Nichts werden soll, das als höchstes Gut angepriesen wird. Abū Sa'id kanzelte die *ṣūfik* seiner Zeit als Polytheismus ab, weil diese nur das Ziel verfolge, das Herz vor Nichtgott (*ḡayr*) und anderm als Gott (*ḡayr ō*) zu bewahren, Nichtgott und anderes als Gott aber gar nicht existiere⁶. Eines Tages erblickte er Schmutz (*ḥāḍiq*)

¹ *Asrār* 313, untere Hälfte; Shuk. 395, 1-6.

² Clemens Alexandrinus *Paedagogus* III 1; WZKM III, 1953, 127.

³ *Asrār* 319, Shuk. 402, 4.

⁴ Davon zahlreiche Varianten.

⁵ *Asrār* 318; Shuk. 401, 4-6. Zitiert bei Dārūtukūh, *Sakīnat ul-awḥyā*, edd. Tūrā Cand et Muḥammad Ridā Ḡalāl-i Nāyini, Teheran 1965, 65. Der naqlbandi 'Iwāḍ-i Buhārī: *Farḡama-i tūlīht wa ḡlāh-i ṣūfikā* (verfasst 1224-1809 in Erzurum), ed. Molé, in *Farhang-i Irānzamin* 8, 1339-40, verlangt, dass der Novize sich in der Versenkung (*mirāqaba*) sagt: »Ich bin nichts; alles, was ist, ist er (Gott)«.

⁶ *Asrār* 257 Shuk. 319, 8-10.

in der vorhalle (*rivāq*) seines konvents in Nēšābūr. Er befahl dem knaben, der ihn bediente, das zeug herzubringen, und fragte ihn, wie das hierzulande heiße. Der knabe sagte: Abgang (*hāša*)⁷. Abū Sa'īd belehrte: Diesseits und jenseits sind solcher abgang auf unserm pfad. Um ans ziel zu gelangen, muss man diesen beseitigen, denn der profet sagte: Der niedrigste (zweig des glaubens) ist die beseitigung des schmutzes vom weg⁸. Dann fügte er bei: Alles, was nicht gottes ist, ist nichts. Jeder, der nicht gottes ist, ist niemand. Dort, wo du noch bist, ist alles hölle. Dort, wo du nicht mehr bist, ist alles paradies⁹.

Zur erreichung des zweiten nichts, der erfahrung und des gefühls, nichts zu sein, fordert Abū Sa'īd das aufgeben des selbstbewusstseins: »Überall wo dein selbstbewusstsein (*pindāst*) ■■■, ist hölle, und überall wo du nicht mehr bist, ■■■ paradies«¹⁰. »Das hindernis zwischen mensch und gott sind nicht himmel und erde, nicht thron und schemel (gottes). Das hindernis sind dein selbstbewusstsein (*pindāst*) und dein ichbewusstsein (*manā*). Beseitige diese, und du hast gott erreicht!«¹¹. »Gott will nicht, dass der ichbesitzer zu ihm findet«¹². Er rezitierte den vierzeilervers:

Man muss die lange rede kürzen

und sich vor einem schlechten lehrenden kameraden hüten,

und erklärte: »Der schlechte kamerad ist der, der zwei sagt. Zwei sagen ist unglauben. Davor muss man sich hüten. Das ist dein ich, das auf dich einspricht und dich unter die geschöpfe wirft. Die rede kürzen heisst, dass man nur einer ■■gen solle«¹³. »Wenn du willst, dass gott ■■ dein herz einzieht, säubere dein herz von allem andern, denn der könig betritt kein haus, ■■ dem nichtige dinge (?) und zeuge sind, sondern nur ein leeres haus, ■■ dem dann nur er ist und du nicht mehr neben ihm bist. So sagt ein vierzeilerhalbvers:

⁷ Über andere besonderheiten der damaligen sprache von Nēšābūr s. Maqdisi: *Aḥsan al-taqāsīm*, ed. De Goeje, in BGA 3, Leiden 1877, 334-5. Über zwei alte verfasser von gedichten in der »sprache von Bayhaq« (*ba-zabān-i bayhaqī*) s. Ibn-i Funduq: *Tārīḥ-i Bayhaq*, ed. Aḥmad-i Bahmanyār, Teheran 1317, 138, R; 256, 1.

⁸ Muslim: *Ṣaḥīḥ*, imān 58, und oft. *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden 1936-69, s.v. aḡā.

⁹ *Asrār* 220-221/Shuk. 266, 6-17.

¹⁰ *Asrār* 299, 5/Shuk. 375, 17.

¹¹ *Asrār* 299, 6-7/Shuk. 376, 4-3.

¹² *Asrār* 301, apu, Shuk. 379, 17 (lies *abū* statt *ābū*).

¹³ *Asrār* 298/Shuk. 374, 17-375, 4. Variante *Asrār* 315, 8-9/Shuk. 397, 5-7. Hiernach 99.

Geh hinaus, das haus gehört mir als wohnsitz!«¹⁴

»Die (wahren) derwische sind nicht mehr sie selbst. Wären sie noch sie, so wären sie keine derwische. Ihre bezeichnung ist nur eigenschaft von ihnen. Wer einen weg zu gott sucht, muss ihn über die derwische nehmen, denn sie sind die tür zu gott«¹⁵. Er rezitierte:

Als du zu nichts wurdest, warst du seiend, götterbild.

Als du staub wurdest, wurdest du damit rein,

und sagte dazu: »Solange der mensch nicht aus den eigenschaften der menschhaftigkeit entwirft, wird er nicht durch ihn (gott) seiend¹⁶.

Abū Sa'id stellt seinen schülern diesen grundsatz bei gelegenheit konkret vor augen: Ein eleganter junger mann in schönen kleidern durfte Abū Sa'id zu einer einladung begleiten und ging etwas hoffärtig vor ihm her. Dass Abū Sa'id seine begleiter vorgehen liess, war üblich. Aber als er die hoffart des jungen mannes bemerkte, sagte er zu ihm: Geh nicht voraus! Der mann trat hinter ihn. Nach einigen schritten sagte der scheich zu ihm: Geh nicht hinten drein! Der mann trat an seine rechte seite. Abū Sa'id sagte: Nicht rechts! Der mann trat ihm an die linke seite. Abū Sa'id: Nicht links! Der mann fragte: Wo soll ich denn gehen? Abū Sa'id antwortete: Lege dich selbst ab und geh gradus! Und der scheich rezitierte den vierzeilervers:

Solange du mit dir selbst bist, was hast du mit dieser sache zu tun?

Dieses lebenswasser braucht den menschen nicht

Der mann schrie (in der verzückung über diese lehre) auf, fiel vor dem scheich nieder, rief »zu diensten (o gott)«, ging auf die pilgerfahrt und wurde ein trefflicher mann¹⁷ — eine der vielen überlieferungen, die wir so, wie sie sind, nacherzählen, aber nicht wörtlich nehmen.

Auch die gegenteilige haltung eines schülers bot Abū Sa'id anlass, seine lehre vorzubringen. Eines tages stand ein derwisch in so vollkommener ehrerbietung vor dem scheich, wie man sonst nur im ritualgebet steht. Der scheich sagte: Sehr schön, wie im ritualgebet stehst du da. Aber besser wäre es, du wärest selbst nicht mehr da!¹⁸.

¹⁴ *Asrār* 306, 7-9 Shuk. 385, 8-11.

¹⁵ *Asrār* 307-8 Shuk. 387, 13-16 Vgl. Šiblī *harnach* 90

¹⁶ *Asrār* 324 Shuk. 408, 11-12

¹⁷ *Asrār* 232 Shuk. 281, ult-282, 11. Erinnerung an die scene an das angebliche profetenwort zu Abū d-Dardā': »Du gehst vor jemand her, der besser ist als du?« usw. (nämlich vor Abū Bakr), bei Bāqillānī: *Inṣāf* 65

¹⁸ *Asrār* 299 Shuk. 375, 13-15.

Am schluss des lebens, in seiner abschiedsversammlung, erläuterte er: »Wisst, ich habe euch nicht zu mir aufgerufen, sondern zu eurem nichtsein. Ich sagte euch: Gottes sein ist genug. Er hat euch zum nichtsein geschaffen«¹⁹. Abū Saʿīd erhob für sich selbst den anspruch, dieses nichts geworden ■ sein. Er sagte: »Überall wo von Abū Saʿīd die rede ist, werden die herzen froh, denn Abū Saʿīd hat von Abū Saʿīd nichts bei sich behalten«²⁰. Als er ■ Tūs bei einem theologen sass und sich eine für ihn wichtige angelegenheit von selbst regelte, lobte er mitten in der rede gott und sagte, seine sachen würden eben von gott erledigt. Der theologe wehrte sich: Ach so, und unsere schnitz der schreiner Abū ʿAlī? Abū Saʿīd entgegnete: Nein, aber bei euren sachen steht immer ihr da, ihr sagt: Ich habe das gemacht oder werde das machen, und so müsste es gemacht werden. Auch eure sache macht gott, aber ihr sagt: Wir sind da. Wir dagegen sind bei unsern sachen nicht mehr da²¹. Er sagte auch: »Diese sache kommt nicht zu ende, solange nicht der vornehme herr hinausgeht; das ist mein anliegen«, und er rezitierte den vierzeiler:

Ich bin jetzt so mager, dass man mich gar nicht mehr sehen kann,
solange man mich nicht vor dich, ■ bild, hinsetzt.

Du bist die sonne. Ich gleiche einem stäubchen.

Wie das stäubchen kann man mich nur in der sonne erkennen²².

Ein groteskes missverhältnis zwischen Abū Saʿīds äusserem und seinem inneren: Der scheich, der ■ der angedeuteten zwiefachen weise das nichtsein des menschen predigte, zu verwirklichen strebte und verwirklicht zu haben vorgab, dieser innerlich schwerelose mann war äusserlich ein hochgewachsener, gewichtiger, beleibter mensch mit dickem hals und bis zum nabel reichendem bart, hierin dem hundert jahre älteren Šiblī in Bagdad nicht unähnlich²³. Vier mann mussten ihn aufs pferd hieven²⁴. Auch auf den esel hob man ihn²⁵.

Den leidigen rivalitätsstreit um die geistige und geistliche grösse legte Abū Saʿīd dadurch lahm, dass er den anderen von vornherein

¹⁹ *Asrār* 349 Shuk. 436, 18-19.

²⁰ *Asrār* 313 Shuk. 394, 11-12.

²¹ *Asrār* 208 Shuk. 249, 8-17.

²² *Asrār* 327 Shuk. 411, 10-13. *Hāhū* 90 Shuk. 52, 22-53, 1 (var.).

²³ *Asrār* 74, 277-8, 390 Shuk. 80, 14, 147, 9; 484, 19. Nicholson: *Studies* 45. – Suhmī: *Tabaqāt* 342, 4-6; Pedersen 344, 7-10. Šiblī: *Diwān*, ed. Kāmil Mustafā al-Šaybī, Bagdad 1967, nr 62, p. 126. Auch Ibn al-ʿArabī war dick, ab. anmerkung. Ḥāim al-ʿAsāmī (gest. 237 851-2) trug einen vollbart (*Taʿrīf Bagdād* 7, 244, 16).

²⁴ *Asrār* 229-230 Shuk. 278, anm. 24.

²⁵ *Asrār* 185, 6 Shuk. 223, 17.

ihren grössenanspruch überliess und sie mit dem gegenanspruch übertrumpfte, nichts zu sein. Dieser zug erscheint schon in einem vierzeiler, den er gegenüber dem hanafitenführer von Nēšābūr qāḍī Šaʿīd (gest. 431/1040), vorgetragen haben soll:

Das deine ist dein, und auch das meine ist dein?

Willst du mir nicht sagen, woru der streit?²⁶

Als ḥwāga imām Muẓaffar-i Ḥamdān-i Nōqānī sich mit einem mass hirse und Abū Saʿīd mit einem korn darin verglich, liess Abū Saʿīd ihm sagen: »Auch jenes eine hirsekornt bist du. Ich bin nichts«²⁷. Quṣayrī soll zuerst behauptet haben, der unterschied zwischen ihm und Abū Saʿīd bestehe darin, dass Abū Saʿīd gott liebe, er aber, Quṣayrī, von gott geliebt werde: er, Quṣayrī, sei auf dem mystischen weg ein elefant, Abū Saʿīd eine mücke. Abū Saʿīd soll ihm darauf haben ausrichten lassen: »Auch jene mücke bist du. Ich bin nichts und bin selbst gar nicht hier«²⁸. Das motiv vom »Niemand«, das uns aus der Odyssee vertraut ist, wurde von Abū Saʿīd in eine wirklichkeit umgesetzt. Als ■ in Nēšābūr in einem haus einen beileidsbesuch machte und ihn die anmelder ■ vorstellen wolten, sagte er zu ihnen: »Geht hinein und ruft: Gebt zugang dem Niemand, sohn des Niemand (hēckar)«²⁹.

DER AUSTAUSCH DES ICHS GEGEN GOTT

Schon in einigen der eben erwähnten sätze hat sich hinter dem nichts, das der mystiker werden soll und Abū Saʿīd geworden sein will, das kraftfeld und das bild gottes abgezeichnet. Anders ausgedrückt: je mehr sich der mensch dem nichts nähert, je mehr ■ verschwindet

²⁶ *Asrār* 82, 6/Shuk. 91, 14.

²⁷ *Asrār* 208 Shuk. 249, 18-250, 4. Er handelt auch um denselben Muẓaffar, den Gullāhī gekannt hat und erwähnt hier 23 und 217).

²⁸ *Asrār* 249 Shuk. 307, 13-308, 8.

²⁹ Zum *muʿarraf* s. Muwālānā *Fla mā fih*, ed. Furūzānfar, Teheran 1348, 110, 19, mit erklärungen des herausgebers 308-9. Auch der programmleiter eines grossen leichenbegängnisses und leichengebets hiess *muʿarraf* (Firādūn ■ Ahmad-i Sipahsālār *Risāla dar ahm al-Mawlānā*, Teheran 1325, 116). Der *muʿarraf* begrüsst an solchen bestattungen die leute einzeln mit so lauter stimme, dass die andern anwesenden den namen hörten (Afāki 172, 16-173, 3). Er heisst auch *umar-i mahfil* »versammlungsmeister« (Afāki 594, 8).

³⁰ *Asrār* 278 Shuk. 348, 3-10. Daraus Mir Husaynī-i Sādāt (gest. 718/1318): *Tarāḥ al-muʿāḥalīs*, Maḥhad 1352, 168. Gleiches schema *Asrār* 218 Shuk. 263, 5-9. In Nēšābūr unterschrieb einer sein briefchen an Abū Saʿīd mit den worten: Der staub seiner füsse Abū Saʿīd schrieb ihm zur antwort des vers:

Bist du staub, so bin ich deinem staub staub.

Bin ich deinem staub staub, so bin ich rein.

und je mehr er sich entleert, um so stärker dringt in dieser vorstellung gott in die lücke und erfüllt den menschen. Als nichts ist der mensch dann gott. Abū Saʿīd zitiert scheiche dafür, dass gott seinen freund hin und her zerzt, schliesslich so zusammenschlägt, dass nichts mehr von ihm übrig ist, und eben dann über seinem grab im licht seines ewigen bestehens aufgeht³¹. »Der 29. standplatz ist die findung (waǧd, verzückung). Man findet sie (diese menschen) nicht im diesseits, man findet sie nicht im grab (ǧorīfān), man findet sie nicht an der auferstehung, man findet sie nicht auf der paradiesesbrücke. Sie sind bei der hohen ewigkeit. Wo sie sind, ■ gott, und sie <sind nicht mehr>«³². Hier schliesst ein spruch an, den wir in zwei varianten besitzen. Nach der einen sagte Abū Saʿīd: »Lange zeit ging ich überall herum, und diese sache verfolgte mich³³. Ich suchte gott auf den bergen und in der wüste. Manchmal fand ich ihn, manchmal nicht. Jetzt bin ich dahin gekommen, dass ich mich selbst nicht mehr finde, denn alles ist er, ich bin nicht mehr, ■ dem sinne, dass er schon war und ich noch nicht war, er einmal sein wird und ich nicht mehr sein werde³⁴. Jetzt kann ich keinen atemzug mehr durch mich selbst sein, und ein anspruch auf schau, ṣūfik und asketentum steht mir nicht zu. Kann man jemand, der nichts hat und keinen namen trägt, irgendwie nennen? Das geht nicht«³⁵. Die parallele lautet: »Lange suchte ich gott. Manchmal fand ich ihn, manchmal nicht. Jetzt bin ich dahin gekommen, dass ich, soviel ich mich selbst suche, mich nicht mehr finde. Ich bin ganz ■ geworden, und alles ist er.

Nach dem wie und warum heif ich jahrelang (und fragte):

Wie ist dies so und warum das so?

Als dann der schläfer aus dem schlaf erwachte,

wurde ihm in der wachheit das leiden leichter³⁶.

In die dritte person gesetzt als geschichte: »Ein derwisch zog viel herum, machte reisen, fand aber keine ruhe und keinen frieden. Das herz wurde ihm schwer. Er legte sich unter einen dornstrauch und zog sich den überwurf (ǧilīm) über den kopf. Sein herz fühlte sich

³¹ *Asrār* 269 Shuk. 335, 13-16

³² Abū Saʿīd ■. *Maqāmāt*: *arbaʿ in*, ■

³³ Wörtlich: hatte den kopf auf meine ferse (oder spur) gelegt. Gemeint ist wohl: heizte mich

³⁴ So nach Shuk. 393, 11-13

³⁵ *Asrār* 312 Shuk. 393, 8-16 (var.) Meine übersetzung folgt einem mittleren kurs. Ich gebe in zukunft nicht überall die abweichenden lesarten an.

³⁶ *Asrār* 318 Shuk. 401, 9-13. Meine übersetzung mischt.

wohl. Er blickte zum Himmel und sprach: Mein Herr, du bist mit mir im Kleid, und ich suche dich seit so lange in den Wüsten»³⁷. Diese Lehr-erzählung will zunächst nur besagen, dass Gott nicht irgendwo draussen zu suchen ist, sondern sich schon immer bei einem befindet, hat aber Beziehungen zur vorhergehenden Selbstbetrachtung Abū Sa'īds und zu folgender Überlieferung: In einer Versammlung in Nēšābūr, in anwesenheit so grosser Leute wie Abū Muḥammad al-Ġuwaynī, der wie gesagt 407-438/1017-47 in Nēšābūr lebte, Quṣayrī, Ismā'īl aṣ-Ṣībūnī (gest. 449/1057), soll Abū Sa'īd das bekannte Wort gesprochen haben: »In der Kutte ist nur Gott«³⁸, ein Wort, das sich Ḥallāḡs »ich bin Gott« und Baṣṭāmīs »Preis sei mir« anreihet, aber vom Verfasser der *Ḥālāt* in der Einleitung³⁹ über diese gestellt wird, weil im Satz Abū Sa'īds das Pronomen der ersten Person nicht mehr vorkam. Die andern hätten neben Gott noch sich bejaht, Abū Sa'īd aber habe sich beseitigt, und damit habe sich die islamische Heiligschaft, das heisst die Heiligschaft überhaupt, vollendet. Der Verfasser der *Ḥālāt* schreibt diesen Gedankengang den damals anwesenden Grossen zu. Als Abū Sa'īd in Haraqān mit Abū l-Ḥasan-i Haraqānī zusammenkam, soll dieser ihm bescheinigt haben, dass an ihm, Abū Sa'īd, keine Menschhaftigkeit und kein Ich (oder keine Triebseele) mehr, sondern alles göttlich (*ḥaqqī*) sei⁴⁰.

³⁷ *Asrār* 264-5/Shuk. 329, 15-330, 2. An diese Geschichte erinnern eine Erzählung Samu'l Tabrēzī's. Ein Mann, der jahrelang sein Ziel vergeblich gesucht hatte, legte schliesslich seinen Kopf auf einen Ziegelstein und erblickte im Traum, was er gesucht hatte. Er küsste den Ziegelstein, trug ihn immer mit sich, rühmte den Ziegel vor jedem, gab ihn jedem zum Begrüssen und zum Berühren (*Maqālāt* 74, 310).

³⁸ *Asrār* 217/Shuk. 362, 7-8. Ḍāya. *Mirsād*, Teheran 1312, 176, pu Teheran 1352, 321, 12. — *Asrār* 55, 2-3 Shuk. 58, 7; Rōzbihān-i Baqlī: *Sarh-i taḥṣīyāt*, ed. Henry Corbin, Bibliothèque Iranienne 12, Paris-Teheran 1966, 482, § 1152-1153. Šaraf ud-dīn Ibrāhīm b. Rōzbihān-i Ṭānī: *Fakḥ al-urūf*, in Muḥammad Taqī-i Dānīpaṣṭūh: *Riḥlatihānāma*, Teheran 1347, 103-104. 'Abdullatif b. Rōzbihān-i Ṭānī: *Riḥt ul-ḡinān*, ib. 313. 'Alā' ud-dawla-i Simnānī: Titellose Abhandlung über Zungenreden, in Brit. Mus. Or. 9725, 157a, *Risāla-i Firādūn* 31, 62, 127. Ḥunḡī *Muḥammādnāma-i Buḡdādī*, 328, III, haben alle: »In meiner Kutte«. Der Ausspruch wird etwa auch Baṣṭāmī zugeschrieben, so Muwāḥḡ: *Maṭnawī* 4, 2125. Sulḡān-i Walad: *Waladnāma*, Teheran 1315, 172, *Risāla-i Firādūn* 127, oder Ġunayd, so *Risāla-i Firādūn* 62 (!) wohl unter Verwechslung mit Ġunayd's angeblichem Satz »Nichts ist im Sein ausser Gott« (*Mirsād* III 12, 176, apu Teheran 1352, 321, 10-11). Weiteres bei Be Utas: *Fariq al-tafḡiq*, Scandinavian Institute of Asian Studies, Monograph Series 13, 1973, 179 (zu vers. 392h). Weglassen des Pronomens der entwordenen Person auch Fawā'id, arab. text 67, 6. Einleitung 86; *Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam*, *Erano-Jahrbuch* 23, 1955, 105.

³⁹ *Ḥālāt* 9/Shuk. 6, 5-12. Der Spruch selbst kann von Abū Sa'īd stammen, aber das drumherum, besonders in der Fassung der *Asrār*, dürfte, mindestens zum Teil, legendär sein (s. hier 436).

⁴⁰ *Asrār* 51; 149/Shuk. 54, 11-15; III, 15-16.

Folgerichtig — so will es die erbauliche berichterstattung — liess Abū Saʿīd in Nāsābūr Ibrāhīm [III], einen bruder des seldschuken Tugril, vor ihm eine verbeugung bis auf den boden machen und erklärte nachher einem derwisch, der das nicht verstanden hatte: »Weisst du nicht, wenn der gruss gilt, wenn einer mich begrüsst? Mein leib ist nur der richtpunkt für die annäherung der menschen. Gemeint ist aber gott. Ich bin nicht dazwischen. Je zerknirschter eine verbeugung vor gott [III], um so angenehmer ist sie. So habe ich Ibrāhīm [III] eine verbeugung nur vor gott, nicht vor mir befohlen. Die ka'ba ist der richtpunkt der muslimen, die vor gott niederfallen sollen, ohne dass die ka'ba dazwischen steht. Ich bin der richtpunkt der menschen, die gott⁴¹ ehre erweisen sollen, ohne dass ich dazwischen bin«⁴². Ein vorbote der scheidungsvergötterung, die später, im ausgehenden islamischen mittelalter, immer weiter um sich greifen sollte; vielleicht auch bereits von solchen vorstellungen nachträglich abgeleitet — mit grösster wahrscheinlichkeit unecht, aber nicht notwendigerweise unwahr. Die lehre, dass der adept nicht mehr gesehen werden könne, sondern gott an seine stelle trete, muss von Abū Saʿīd ausgesprochen worden sein, denn es wurde ihm einmal die frage vorgelegt, wieso man gott sehen könne, aber den derwisch nicht. Darauf soll er geantwortet haben: »Weil gott seiend ist und seiendes gesehen werden kann, der derwisch aber nichtseiend ist und nichtseiendes nicht gesehen werden kann«⁴³. Vielleicht hängt mit diesem anspruch, kein subjekt mehr zu sein, sondern als nichts dem göttlichen substrat aufzusitzen, Abū Saʿīds gewohnheit zusammen, die persönlichen fürwörter »ich« und »wir« zu vermeiden, wenn er von sich sprach, und dafür immer die 3. pl. »sie«, »man« einzusetzen. Der verfasser der *Asrār* will diese ursprünglichen »sie« zum besseren verständnis des lesers überall in »wir« umgeändert haben⁴⁴. Damit stösst sich die tatsache, dass schon die *Hilāl* keine aussprüche Abū Saʿīds in der 3. pers. pl. enthalten und dort nicht einmal gesagt wird, dass solche je bestanden haben. Andererseits hat sich — und das spricht wieder für ältere quellen, die der verfasser der *Asrār* benutzt hat — die 3. pl. wenigstens in zwei dicta erhalten, die nur von den *Asrār* mitgeteilt werden⁴⁵. Eine linie

⁴¹ Lies *ā-rā* statt *mā-rā*.

⁴² *Asrār* 247-8; Shuk. 304, 12-305, 10.

⁴³ *Asrār* 313; Shuk. 394, 12-15.

⁴⁴ *Asrār* 15; Shuk. 12, 7-13, 4. Pseudo-'Attār: *Faḡl* 2, 312, 21-22 behauptet, Abū Saʿīd selber habe »ich« und »wir« nur gesagt, um verstanden zu werden.

⁴⁵ *Asrār* 70, 7, 181, 4; Shuk. 74, 11, 218, 17. In einem dictum Abū l-Faḡl-i Sarāḡsīa, in dem man »ich« erwartet und »sie« (pl.) steht, könnte ein umgekehrtes versehen der

zu dem späteren sprachgebrauch in tadschikischen ländern, nach dem *šān* (*išān*) »sie« die bezeichnung für »heiliger« ist, liesse sich nur dann ziehen, wenn nachgewiesen werden könnte, dass diese heiligen selbst so in der 3. pl. von sich sprachen und nicht erst ihre verehrer⁴⁶. Zur ergänzung sei angemerkt, dass ich im deutschen jene »wir« der hauptquellen gewöhnlich mit dem klareren »ich« übersetze.

Die wechselseitige durchdringung von mensch und gott ■ dieser mystischen mischung von nichts und gott nahm sich vom menschen aus gesehen als ein erweichungs- und aufsaugungsprozess und von gott aus betrachtet als ein verhärtungs- und verdinglichungsvorgang aus. Die erste vorstellung verdeutlichte Abū Sa'īd oft in dem gleichnis von dem derwisch, der trockenbrot essen wollte, aber zu schwache zähne hatte. Er zerbrach das brot und warf es ins meer. Eine welle fragte: Wer bist du? Das brot antwortete: Trockenbrot. Die welle erwiderte: Wenn du es mit uns zu tun hast, wirst du nassbrot werden⁴⁷. Die zweite kam in der anschauung von einer irdisch-räumlichen epifanie der scheich-gott-einheit zum ausdruck. Nach dem tode Abū Sa'īds trug ein Abū Bakr Muhammad al-Wā'ilz as-Sarāḥsī vor den söhnen und anhängern des scheichs an dessen grab zu Mēhānā ein gedicht auf den scheich und das grab vor, mit den beiden versen: Über den satz dessen, der da sagte: Gott hat einen ort,

legte ■ (der scheich) zweifel und fragte: Bist du wirklich an einem festen ort? Doch nur um der menschen willen zeigte gott dich (o scheich) an einem ort, denn die menschen haben sonst draussen (in der äusseren welt) keine allmächtigkeit.

Als er das gedicht beendet hatte, bestätigte ihm einer der bevorzugten schüler des scheichs, 'Abdassamad b. al-Ḥusayn aṣ-Ṣūfī as-Sarāḥsī, die berechtigung der beiden verse mit folgendem eigenem erlebnis: 'Abdassamad hatte einmal geträumt, dass Abū Sa'īd nicht am gewohnten platz sass. Auf seine frage habe ihm der scheich im traum geantwortet, er sitze an seinem rechten platz, er habe aber ■ sich gar keinen ort, weder unten noch oben, weder links noch rechts, in keiner richtung. Wenn er sich trotzdem irgendwohin setze, so geschehe es um der menschen willen, damit die bedürfnisse der menschen erfüllt werden könnten. Nach dem erwachen sei er vom

redaktion vorliegen. Doch wird *šān* dort für »wahre sūfiyya wie ich« stehen (*Asrār* 219, 14; *Shuk* 264, 161).

⁴⁶ Unrichtig Mohammad Achena: *Les étapes mystiques*, 373, anm. 1.

⁴⁷ *Asrār* 270, untere hälfte; *Shuk* 337, 7-10. Vgl. stein und erdkloss in 'Attār's *Ḥāḥināma* 186, 13-18; Ritter: *Meer der weisheit* 580-581.

scheich aufgefordert worden, seinen Traum zu erzählen. Er habe ihm den Traum ins Ohr flüstern wollen, aber der Scheich habe gesagt: Rede laut, damit die Leute hören, dass ich mich nur ihretwegen an einen Ort setze, sonst aber keinen Ort habe⁴⁸.

DIE ZWEI GESICHTER UND DIE ZWEI AUSDRUCKSWEISEN DER UNIO

Das Schwanken zwischen einschrumpfung (deflation) und aufblähung (inflation), zwischen entwerden und bestehen, ist allgemein süfisch. Abū Sa'īd hat einmal beide Gesichtspunkte in einem einzigen Satzchen zusammengefaßt. Er hörte einen fahrenden Händler in Nēšābūr eine Ware namens *kamā* oder *kamān* ausrufen. Er wandte sich an seine Jünger und sagte: Hört, was dieser kluge Mann sagt, und führt es aus: Werdet weniger (*kam āyēf*), dann seid ihr alles!⁴⁹ Die minimalistische ausdrucksweise ist die ungefährliche. Abū Sa'īds Wort von den derwischen, die nicht mehr sie sind, weist auf eine Äußerung Šiblīs zurück: »Die *šūfiyya* heißen nur so, weil noch ein Rest ihres Ichs zurückgeblieben ist. Sonst würde ihnen gar keine Benennung mehr anhaften«⁵⁰. Beispiele für maximalistische ausdrucksweise bei Baṣṭāmī. Auch die Ortlosigkeit und unauffindbarkeit des Mystikers sind überlieferte Vorstellungen. Šiblī rezitierte den Vers:

Woher sollte ich ein »wo« haben, wo ich doch, wie du siehst,
ohne Herz lebe und ohne Richtung laufe?⁵¹

Bedeutsam sind die entsprechenden Aussagen Abū l-'Abbās-i Qaṣṣābs von Āmul: »Wenn Gott mit dir gutes vorhat, bewahrt er das Wissen in deinen Gliedern⁵², nimmt dir aber ein Glied ums andere ab und zu sich und zeigt dir deine Nichtigkeit, damit durch dein Nichtsein sein sein offenbar wird...«⁵³ »Wenn Gott einen Fall durch mich ergehen lässt mittels seines Seins und meines Nichtseins, so ist mir das teurer als alles, was er geschaffen hat und schafft«⁵⁴. »Die *šūfiyya* kamen immerfort. Jeder wollte etwas und einen Ort, aber

⁴⁸ *Asrār* 114-5. Shuk. 136. 20-138. 14.

⁴⁹ *Asrār* 70. 13-14. Shuk. 75. 1-2. Vielleicht sind Trüffeln gemeint (arab. *kam'a*). In botanischen Spezialwörterbüchern findet man ähnliche Wörter mit noch anderen Bedeutungen, die aber weniger zu passen scheinen.

⁵⁰ *Lum'at* 27. 3-5. Quṭayrī. *Risāla*, Kap. *tasawwuf* komm. 4. 10. Variante Kalābāğī: *Ar-ra'aruf li-madhah ahl al-tasawwuf*, Kap. 34. Kairo 1933. 63/übers. v. A.J. Arberry: *The Doctrine of the Sūfis*, Cambridge 1935. 81.

⁵¹ Sulamī. *Tabaqāt* 345. 12. Pedersen 354. 10-11. Šiblī: *Divān*, Nr. 15. p. III.

⁵² Das heisst lässt dich die äusseren religiösen Pflichten nicht vernachlässigen.

⁵³ *Tuḥk.* 2. 184. 12-14.

⁵⁴ *Tuḥk.* 2. 186. 16-17.

ich wollte keinen ort⁵⁵. Jeder wollte ein ich, aber ich wollte kein ich. Ich wollte nicht mehr (oder: kein ich) sein«⁵⁶. »Die paradisesanwärter ziehen ins paradies ein, die höllenanwärter in die hölle. Wo aber ist der ort der jungmannschaftler (die nichts davon verlangen)? Denn gott hat keinen ort, weder im diesseits noch im jenseits«⁵⁷. Einer erlebte im traum die auferstehung und suchte Qaṣṣāb auf allen dortigen gefilden. Er fand ihn nirgends. Am andern tag kam er und erzählte Qaṣṣāb den traum. Qaṣṣāb versetzte: »Ein solcher traum wird dir nicht umsonst vorgeführt (?). Da ich ganz und gar nicht mehr war, wie sollte man mich finden können? Gott behüte, dass man mich dereinst noch finde!«⁵⁸ »Solange ich und du sind, bestehen symbolische und direkte sprache. Wenn dann aber ich und du aufhören, hören auch symbolische und direkte sprache auf«⁵⁹. »Niemand hat mich einer gesehen. Wer mich sieht, sieht an mir nur seine eigene eigenschaft«⁶⁰. »Die erkenntnis, der innere blick, das licht, die innere finsternis, das entwerden gibt es nicht. Es gibt nur jenes sein«⁶¹. Abū Saʿīd selbst vernahm von Qaṣṣāb in Āmul eine erklärung zu sure 112,1: »Sprich: Er, gott, ist einer«. Diese erklärung lautete: »Sprich' ist arbeit, 'er' ist symbol, 'gott' ist direkte sprache. Monismus (*tawḥīd*) ist aber sowohl der symbolisierung als auch der direkten bezeichnung entzogen«⁶².

Diese unüberhörbaren anklänge an Abū Saʿīd, falls die unsichere quellenlage überhaupt ein urteil erlaubt, lassen vermuten, dass lehrer und schüler gleichgestimmt waren und Abū Saʿīd von Qaṣṣāb nicht unbeeinflusst geblieben ist. Dieser eindruck wird verstärkt durch aussprüche Abū Saʿīds, die sich wie ein nachhall von äusserungen Qaṣṣābs ausnehmen, ohne dass Qaṣṣāb genannt wäre. Qaṣṣāb sagte: »Der unterschied zwischen mir und euch ist nur einer, nämlich dass ihr zu mir sprecht und ich zu ihm (gott) spreche, dass ihr von mir hört und ich von ihm höre, dass ihr mich seht und ich ihn sehe. Sonst

⁵⁵ Lies *ḡay* statt *ḡay*.

⁵⁶ *Taḥk.* 2, 184, 24-185, 2.

⁵⁷ *Taḥk.* 2, 187, 4-5.

⁵⁸ *Taḥk.* 2, 187, 5-9.

⁵⁹ *Taḥk.* 2, 185, 24-186, 1.

⁶⁰ *Taḥk.* 2, 186, 14-15. Vielschichtig deutbar.

⁶¹ *Taḥk.* 2, 185, 7-8.

⁶² *Asrār* 276-7-Shuk. 346, 1-4. Zu dem ganzen fragenknäuel vgl. die ausführungen Richard Gramlich: *Mystische Dimensionen der islamischen Monotheismus*, bei Abdoljavad Falaturi und Walter Stolz: *Glauben an den einen Gott*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1975, 188-202.

bin ich wie ihr ein mensch«⁶³. Abū Saʿīd soll gesagt haben: »Mein vorzug vor euch rührt daher, dass ihr zu mir sprecht und ich zu ihm spreche, dass ihr von mir hört und ich von ihm höre, dass ihr bei mir seid und ich bei ihm bin«⁶⁴. Abū Saʿīd stellt sich somit — die richtigkeit der meldungen vorausgesetzt — in eine schule, die die begriffe des nichts und des nichtseins besonders eindrücklich ■ handhaben verstand.

⁶³ *Tuḥf.* 2, 184, 17-20.

⁶⁴ *Asrār* 306-Shuk. 385, 11-13. *Effektism und das ende der klassischen gūfik* 555, mit anm. 47.

7. ANGABEN ABŪ SA'ĪDS ZU EINZELTEILEN SEINER MYSTIK

BEKANNTES UND UNBEKANNTES

Im grunde genommen genügte diese forderung, sich selbst aufzuheben oder aufheben zu lassen, und Abū Sa'īd wusste sehr wohl, dass er eigentlich nur immer dies eine predigte. 'Abdassamad b. Muḥammad as-Šūlī as-Saraḥsī¹ hatte einmal längere zeit auswärtis zugebracht und bedauert, die belehrungen Abū Sa'īds versäumt zu haben. Als er nach Mēhana zurückkehrte und die versammlung des scheichs betrat, richtete dieser an ihn die worte: 'Abdassamad, lass das bedauern, denn selbst wenn du zehn jahre fortgehst, sagen wir doch immer nur eins, und man kann dieses eine auf einen fingernagel schreiben — er deutete auf seinen daumennagel — nämlich: »Opfere dein ich, oder lass es bleiben!«² Oder, in anderer fassung, unter verwendung einer redensart Ruwayms (gest. 103/915-16): »Nur um dies eine handelt es sich, und man kann es auf einen fingernagel schreiben: Opfere dein ich, oder dann beschäftige dich nicht mit den possen der šūfiyya!«³ In Abū Sa'īds augen hatten überhaupt alle šūfiyya nichts anderes gelehrt, als sich selbst aufzugeben. Er sagte: »Siebenhundert pāre haben über den mystischen pfad gesprochen. Der erste sagte genau das gleiche wie der letzte. Die ausdrucksweise war verschieden, aber der sinn derselbe, nämlich: Šūfik ist aufgehen des getues (*takalluf*). Kein getue aber ist grösser als dein dusein. Wenn du dich mit dir abgibst, kommst du nicht zu ihm (gott)«⁴.

Doch gab Abū Sa'īd auch anweisungen über die einzelheiten, die in dieser forderung enthalten sind. Sie vermitteln eine vorstellung von dem komplex, gegen den die zu ergreifenden massnahmen gerichtet

¹ Sein verhältnis zu dem früher genannten 'Abdassamad b. al-Ḥusayn as-Šūfī as-Saraḥsī (mit varianten) ist nicht klar.

² *Asrār* 198 Shuk. 237, 23-238, 6.

³ *Asrār* 297, apu-pro Shuk. 374, 7-8. Ruwaym bei Sulamī: *Ṭabaqāt* 183, 5-8; Pedersen 173, 1-4; Anṣārī: *Ṭabaqāt* 391. Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḥafīf* 90, 1-2. Ḥū n-Nūn al-Misrī zugeschrieben bei 'Ayn ul-quḍā: *Tamhīdāt* 14, 14-15. 'Alā' ad-dawla-i Simnānī: *Risāla an Abū l-Barakāt 'Alī b. Ibrāhīm-i Dost-i Simnānī*, hs. Brit. Mus. Or. 9725, 270b.

⁴ *Asrār* 309, var. 216 Shuk. 389, 15-18, var. 260, 14-18 Nicholson. *Studies* 49: *takalluf* »bemühung« ist möglich.

sind, überschreiten aber den rahmen dessen, was sonst aus der ṣūfik bekannt ist, kaum.

GEGEN DIE SELBSTBEHAUPTUNG

Abū Sa'īd stellte die selbstbehauptung als teuflisch hin und suchte seine zeitgenossen durch dieses schreckbild zum verlassen des ichs zu bewegen. Er erinnerte an die verblendung, mit der der teufel den befohlenen fussfall vor Adam verweigert und damit tausend jahre gehorsam gegen gott verscherzt habe. Nach einer überlieferung gehe der teufel sogar selbst auf den märkten herum und warne aus dieser erfahrung heraus die leute, ihr ich hervorzukehren¹. Ähnlich hatte zum beispiel schon Yūsuf b. al-Ḥusayn ar-Rāzī (gest. 304/916-7) vor dem stolz des teufels gewarnt². Abū Sa'īd bezeichnete den teufel wie die meisten ṣūfiyya, aber anders als Ḥallāḡ und verwandte³, als den ersten nichtmonotheisten oder nichtmonisten und rief: »Ihr muslims, wie lange noch dieses ich, ich? Schämt euch, tut nichts, was ihr an der auferstehung nicht sagen könnt! Sagt hier nichts, was euch teuer zu stehen kommt! Diese ichbezogenheit zerstört die menschen. Diese ichbezogenheit ist der baum der verfluchung. Der erste, der ich sagte, war der teufel, und der baum seiner verfluchung war dieses ich. Jeder, der ich sagt, erhält die frucht dieses baumes und entfernt sich tag für tag weiter von gott. Ġābir b. 'Abdallāh klopfte eines tages an die tür des zimmers des gottgesandten. Der gottgesandte fragte: Wer ist da? Ġābir antwortete: Ich. Der gottgesandte stand auf, ging hin, um zu öffnen, und sagte immerfort: Ich, ich? Was mich betrifft, so sage ich nicht ich. Da er sich von seiner ichbezogenheit lossagte und darin recht und gerade war, sagte gott zu ihm (sure 12, 108): 'Sprich: Dies ■ mein weg. Ich rufe zu gott aufgrund eines sichtbaren hinweises, ich'«⁴. Dass Abū Sa'īd die verfluchung des teufels als gottgewollt hinstellt⁵, entspricht der auffassung, dass nichts geschieht, was gott nicht will.

Er bezeichnete auch das ich selbst als widergott. Zu sure 2, 256: »Wer an den widergott (*rāḡūt*) nicht glaubt, wohl aber an gott«, erklärte er: »Der widergott eines jeden ist sein ich. Solange du nicht

¹ *Asrār* 310 Shuk. 390, 16-391, 8.

² Sulamī: *Fuḥaḡāt* 189, 6-8/Pedersen 180, 2-4.

³ Hellmut Ritter: *Das meer der seele*, Leiden 1955, 53b ff. Annemarie Schirrmel: *Islamic Literatures of India* 40-41.

⁴ *Asrār* 317-8 Shuk. 400, 10-401, 3.

⁵ *Asrār* 267 Shuk. 332, 15-333, 3. Ritter: *Meer* 53b.

deinem ich absagst, glaubst du nicht an gott. Der widergott eines jeden ist sein ich, jenes ich, das dich von gott fernhält und sagt: Der und der hat dir hässliches angetan, der und der hat dir gutes getan. Alles das führt zu den geschöpfen, und alles das ist polytheismus. Nichts geht auf die geschöpfe zurück. Alles besteht durch ihn (gott). Dies muss man im bewusstsein haben und aussprechen. Und wenn du es ausgesprochen hast, musst du dabei bleiben und dich danach ausrichten. Ausrichtung heisst: Wenn du eins gesagt hast, darfst du nicht mehr zwei sagen. Gott und geschöpfe sind aber zwei¹⁰. Gefragt, was das übelste und das übelste des übelsten sei, antwortete Abū Sa'īd: »Das du, und das du, ohne dass du es weisst«¹¹.

Das sein des menschen nannte er ein gefängnis. Ein weitgereister kam nach Mēhānā und berichtete, er habe trotz aller seiner wanderungen noch keinen frieden und noch niemand, der frieden hatte, gefunden. Abū Sa'īd entgegnete: »Das ist nicht zu verwundern. Du hast auf deinen reisen immer nur dein eigenes willensobjekt gesucht. Wärest du nicht selbst gewesen und hättest du einen augenblick dich selbst aufgegeben, so hättest du frieden gefunden und die andern hätten durch dich frieden gefunden. Das gefängnis des menschen ist das sein des menschen. Wenn er den fuss aus diesen gefängnis hinaussetzt, erlangt er den frieden«¹². Die letzten beiden sätze brachte er auch in andern zusammenhang an; er sagte dort: »Dein ich ist dein gefängnis. Verlässt du es, so kommst du in den ewigen frieden«¹³.

Eine weitere textstelle zeigt, dass die weisheit als solche schon zwei drei generationen vor ihm in einem abgelegenen bergdorf in der näheren oder ferneren umgebung von Nēsāhūr verbreitet worden war. Ein hochbetagter einwohner des dorfes Turuq erzählte sie als lehre eines heiligen, dessen grab Abū Sa'īd dort besuchte und den jener einwohner noch erlebt hatte¹⁴. Abū Sa'īd soll den berichterstatler freundlich entlassen und zu seinen schülern gesagt haben: »Das alles ist nur dein ich. Tötest du es, dann gut. Sonst tötet es dich. Stösst du es, dann gut. Sonst stösst es dich. Machst du ihm zu schaffen, dann gut. Sonst macht es dir zu schaffen. Das geschöpf kommt zum geschöpf nur durch hinteisen, zum schöpfer nur durch aushalten unter ihm.

¹⁰ *Asrār* 295-6:Shuk. 371, 12-372, 2.

¹¹ *Asrār* 320:Shuk. 403, 3-4.

¹² *Asrār* 222:Shuk. 267, 19-268, 5.

¹³ *Asrār* 315, 10:Shuk. 397, 7.

¹⁴ *Farhang-i gūgūfīdī-i Irān* 9, 259, verzeichnet ein bergdorf Turuq im verwaltungsbezirk Kāllmar (und ein anderes südlich Mashad nicht in den bergen).

Unter ihm aushalten geschieht durch tötung des ichs (oder der triebseele) und der lust«¹³.

GEGEN DEN EIGENWILLEN

Abū Sa'īd verurteilte das wollen, das die dinge nicht entstehen lassen kann. Man fragte ihn einst nach dem mystischen wollen des gottsuchers (*irādat*). Er erklärte: »Dass das wollen (*hwāst*) zu einem entstehen (*hāst*) wird. Es ist ein unterschied zwischen wollen (*hwāst*) und entstehen (*hāst*). Ins wollen dringt schwanken (*taraddud*). Bald will man und handelt, bald will man und handelt nicht.¹⁴ Ins entstehen dagegen dringt kein haar störend ein. Das wollen ist partiell, das entstehen universell. Ein wort (oder: etwas) trifft ein, ein blitz springt auf, ein ziehen (*kašif*) macht sich bemerkbar, ein mühen (*kōšif*) macht sich bemerkbar, ein sehen (*hinif*) macht sich bemerkbar, und damit wird man ein neufreier(?)«¹⁵. Einmal unterwegs, so will die legende, schmiegte sich eine grosse schlange dem scheich an den fuss. Er fragte einen derwisch, der darüber staunte, ob er sich das gleiche (vermögen der unverletzbarkeit) wünsche. Als der derwisch bejahte, entgegnete der scheich: »Dann wirst du es nie erhalten, du du wünschst«¹⁶.

Mit dieser forderung befand sich Abū Sa'īd auf einem ausgetretenen pfad der šūfischen tradition. Bereits bei Baṣṭāmī hatte sich das denken über den willen überschlagen. Als Aḥmad b. Hidrawayh (gest. 240/854-5) ihm sagte, ■ habe gewollt, dass er gegenüber gottes wahl keine eigene wahl mehr habe, schalt ihn Baṣṭāmī: »Damit hast du eben alles gewollt, insofern du ja damals einen willen zur geltung brachtest«¹⁷. Abū Bakr al-Wūṣṭī, der mehreres zu diesem thema hinterlassen hat, soll auch gesagt haben: »Der erste standplatz des (mystisch) wollenden ist das suchen gottes durch fallenlassen seines suchens«¹⁸. Yahyā b. Mu'āḍ ar-Rāzī (gest. 258/872) hatte gesagt: »Solange man erkennner zu werden sucht, wird einem gesagt: Wähle

¹³ *Asrār* 253-4 Shuk. 314-315. *Ḥikm* 89 Shuk. 52. 3-14

¹⁴ Vielleicht: Will man, so handelt man. Will man, so handelt man nicht.

¹⁵ *Asrār* 328 Shuk. 412. 14-18 (var.). *Ḥikm* 94 Shuk. 88. 20-55. 2 Der fragliche begriff ist *hurri-i mamlakat* Wohl das Gegenteil des von den arabischen wörterbüchern verzeichneten *'ahdu mamlakatun* (Freitag s.v. *ṭolk* *'ahdu mamlakatun* »neusklaue« (dessen eltern noch freie waren).

¹⁶ *Asrār* 291 Shuk. 366. 16-367. 3.

¹⁷ Sulamī: *Tibb-i ṭibb* 105. 4-6. Pedersen: 95. 10-12.

¹⁸ Quṣayrī. *Risāl*, kap. *irādu* komm. 3, 121. Der kommentator versteht: das wählen von gottes willen, statt das suchen gottes

nichts und halte dich nicht zu deiner wahl, erst dann erkennst du! Erkennt man und wird man erkenner, so wird einem gesagt: Wenn du willst, wähle! Wenn du nicht willst, wähle nicht! Denn wenn du wählst, wählst du jetzt durch unsere (gottes) wahl, und wenn du das wählen unterlässt, unterlässt du das wählen durch unsere wahl, denn du bist durch uns sowohl im wählen als auch im unterlassen des wählens²¹. Abū Sa'īd zitiert eine variante dieses spruchs²². Aussagen dieser art sind zahlreich. Abū Sa'īd konnte sich auch hier auf seinen lehrer Qaṣṣāb berufen. Eines tages bemerkte Abū Sa'īd über²³ einen wollenden (das heisst novizen): »Möge er nie das gewollte erreichen! Denn wenn man das gewollte in den schoss legt, den wirft man hinaus. Habe nichts mit jemand zu tun, der in seinem wollen (wāyist) und nichtwollen (nāwāyist)²⁴ verbleibt, denn der ■ sich selber und andern ein unglück. Indes jedermann hat ein wollen. Mein wollen ist, kein wollen zu haben. Als ich bei Abū l-'Abbās-i Qaṣṣāb war, liess er einmal beim vortrag das wort fallen: 'Jedermann hat ein wollen. Abū l-'Abbās hat das wollen, nie ein wollen zu haben'²⁵. Qaṣṣāb und Abū Sa'īd wiederholten also Ahmad b. Hidrawayh.

GEGEN DAS PLANEN

Abū Sa'īd wandte sich gegen das planen (*tadhīr*): »Heb dich hinweg vom weg des planens und setze dich (als nichtstuender beittler) an den weg der göttlichen bestimmung!²⁶ »Der ganze frieden der seele liegt in der ergebung und ihr unglück im planen²⁷. »Keiner findet das heil, bevor er im planen wie die im grab liegenden ist, denn gott hat die geschöpfe hilfshedürftig (*muḥṭajj*) und ohne eigene möglichkeiten geschaffen...²⁸ Man sagte zu Abū Sa'īd: »Soviel wir hierin auch planen, so gelangen wir doch nicht hin«. Er erwiderte: »Planen ■

²¹ *Luma'* 39, 10-14 'Aḥḍaf, kap ■ (337) *Miṣṭak al-hudayy* 374. Von Kubā übernommen, *Fawā'id* § 151.

²² *Asrār* 260, 1-5/Shuk. 322, 18-323, 5 *Luma'* 353, 2-5.

²³ Die postposition *-rā* bedeutet in verbindung mit *gufān* mehrfach »über«, so *Asrār* 67, 5; 147, 3/Shuk. 70, 15. 175, 13. Mit andern, verwandten verben »Lazard: *La langue des plus anciens monuments*. § 526, 527.

²⁴ *Bāyistan* bedeutet in den *Asrār* »müssen, verlangen, wollen«. Gemeint ist an unserer stelle: Wer bestimmte dinge will und andere nicht will.

²⁵ *Asrār* 308/Shuk. 388, 3-10 (var) *Hāṭir* 95/Shuk. 55, 15-20. Variante mit dem schluss: »Ich trage nur das verlangen, eschi zu sein« in *Asrār* 217, 8-11/Shuk. 261, 19-262, 4 (var.).

²⁶ *Asrār* 209, 1/Shuk. 250, 9.

²⁷ *Asrār* 297/Shuk. 374, 3-4. Variante *Asrār* 323/Shuk. 407, 1.

²⁸ *Asrār* 323/Shuk. 407, 6-8.

zerstören (*taḍmir*). Planen ist ein werk der unkundigen. Kein wegelagerer ist schlimmer als das planen. Man hat erklärt: Sucht gott durch aufgeben des planens, denn planen auf diesem pfad heisst betrügen (*taẓwir*). Am dümmsten ist doch der, der über seinen freund mit seinem feind (das heisst dem ich) zusammen plant. Dieses planen kommt von einem mangel an (gottes-)erkennntnis²⁹. »Wer sich auf geschäftiges getue einlässt (*mutakallif*), ist durch sein planen ausgesperrt und durch seinen selbstanspruch abgeschnitten ■ allen seinen angelegenheiten.«³⁰

Auch hierin folgt Abū Sa'īd einer allgemein verbreiteten süfischen anschauung. Qū n-Nūn al-Misrī hatte das beachten des ichs und das planen des ichs als die verborgenste und zugleich stärkste absperrung bezeichnet³¹. Ḥamdūn al-Qaṣṣār (gest. 271/884-5) in Nēṣābūr hatte auslieferung (*tafwīḍ*) statt planung verlangt³². Sahl al-Tustarī hatte sich mehrfach gegen das planen ausgesprochen: »In der zwangslage (der abhängigkeit von gott) hat kein planen raum. Wer zum planen greift, entfernt sich aus der zwangslage. Wer sich nicht in einer zwangslage der abhängigkeit von seinem herrn fühlt, beansprucht etwas für sein ich«³³. »Lässt das planen und wählen, denn beides trübt den menschen das freie leben!«³⁴. »Heimsuchung von seiten gottes kann auf zweierlei art erfolgen: als heimsuchung der barmherzigkeit und als heimsuchung der züchtigung. Die heimsuchung der barmherzigkeit veranlasst den betroffenen, seine bedürftigkeit nach gott zu bekennen und das planen aufzugeben. Die heimsuchung der züchtigung veranlasst den betroffenen, zu wählen und zu planen«³⁵. »Das kennzeichen eines herzens, das sich durch zu viel wissen verhärtet, ist das, dass es sich mit planungen und vorkehren verbindet und dieses planen nicht gott übergeben kann«³⁶. Tāhir al-Maqḍisī (3./9.jh.) hatte verlauten lassen: »Die erkenntnis bestimmt sich nach der freiheit vom ich und von dessen planen im grossen wie im kleinen«³⁷. Ibn Munāzil (gest. 331/942) hatte das aufgeben der betriebsamkeit (*takalluf*) und des planens und die beobachtung des zustandes (*ḥāl*) und des

²⁹ *Asrār* 325-6/Shuk. 409, 18-410, 4.

³⁰ *Asrār* 326/Shuk. 410, 10.

³¹ Sulamī: *Tabaqāt* 18, 3-4/Pedersen 24, 9-10.

³² Sulamī: *Tabaqāt* 127, 1-2/Pedersen 117, 9-10.

³³ Sulamī: *Tabaqāt* 208, 9-11/Pedersen 201, 5-7.

³⁴ Sulamī: *Tabaqāt* 209, 9-10/Pedersen 202, 8-9.

³⁵ Sulamī: *Tabaqāt* 210, 15-211, 2/Pedersen 204, 4-7.

³⁶ *Tajk.* 1, 260, 16-18.

³⁷ Sulamī: *Tabaqāt* 275, 8-9/Pedersen 271, 8-9.

wandels (*tahwīl*) gefordert³⁹ und die weisheit verkündet: »Wenn der mensch stirbt, ist das meiste, was er hinterlässt, sein planen«⁴⁰, das heisst der mensch hat die meiste zeit seines lebens mit planen veran. Gullābī schreibt zu einem wort Sahl al-Tustarī: »Erkenntnis gottes erfordert aufgeben des planens, und aufgeben des planens ist erhebung. Bejahung des planens ist unverständnis«⁴¹.

Das einzige planen, das Abū Saʿīd anerkannte, war das vom profeten selbst befohlene planen. Ein mann in Abū Saʿīds versammlung fragte: Was dürfen wir also noch planen? Der scheich antwortete: »Im verstand planen ist zerstören, in der liebe planen ist betrug. Es gibt keinen schlimmeren irrtum als über seinen freund und seinen herrn mit seinem feind zusammen zu planen. Das planen ist eine eigenschaft des ichs, und das ich ist der feind. Wenn du planen willst, dann muss das mit einem klugen zusammen geschehen, und vom anfang des urpaktes bis zum zusammenbruch der welt gab und wird es keinen klügeren geben als den Erkorenen (Mohammed). Mit ihm zusammen plane! Sieh zu, geh nach dem, was ■ gesagt hat, und halte dich fern von dem, was er verboten hat!« Das ■ eine erweiterte fassung seiner schon mitgeteilten gleichsetzung des planens mit dem zerstören. Abū Saʿīd soll seine erläuterung mit dem in andern zusammenhang ebenfalls schon vorgekommenen, von ihm wohl oft im munde geführten vierzeilervers beschlossen haben:

Man muss die lange rede kürzen

und sich vor einem schlechten lehrenden kameraden hüten.

Diesmal aber mit dem kommentar: »Dein schlechter lehrender kamerad ist dein ich. Sure 25, 43: 'Was denkst du von jemand, der sich seine lust zum gott gemacht hat?' Solange du bei dir selbst bist, wirst du nie frieden finden. Dein ich ist dein gefängnis. Verlässt du es, dann kommst du zum ewigen frieden«⁴². Zu diesem empfohlenen planen, zu dem bemühen um eine übereinstimmung mit dem gesetz des profeten, kann auch Abū Saʿīds weisung gestellt werden, beim handeln die zufriedenheit gottes anzustreben und auch mit gottes handeln zufrieden zu sein⁴³. Handeln kann man nach Abū Saʿīd jedoch nur als werkzeug oder marionette gottes. Auf die frage, was

³⁹ Sulamī 368, 8-9. Pedersen 379, 8-9.

⁴⁰ Sulamī 368, 13-14. Pedersen 380, 3-4.

⁴¹ *Kaif ul-maḥjūb* 176, 19-177, 2 Übers. Nicholson 140.

⁴² *Asrār* 315 Shuk. 396, 15-397, 7. Vgl. *Asrār* 298 Shuk. 374, 17-375, 4, hiervon 82.

⁴³ *Asrār* 302, pu-ult. Shuk. 341, 5-6.

zur befreiung aus dem ich oder der triebseele zu tun sei, erwiderte er einem mann im traum: »Nichts, denn alles ist schon getan und fertig. Nichts kann man von vorne tun. Hat gott es gesetzt, so gibt er das gelingen. Hat er es nicht gesetzt, so wird es nicht kleiner, nicht grösser, nicht früher, nicht später sein. Hat er es gesetzt, so wirft er dich ins suchen. Doch in wirklichkeit sucht zuerst er dich und wirft dich dann (und dadurch) ins streben«⁴³.

GEGEN DEN WIDERSTAND

Abū Sa'īd lehnte, wie das in der sūfik allgemein brauch und lehre war, jeden widerstand gegen gott, also gegen das schicksal und gegen die religiösen vorschriften, gegen gottes »seins-« und gegen gottes »religionswillen«, ab. Der spätere Imām al-ḥaramayn Abū l-Ma'ālī al-Ġuwaynī (419-478/1028-1085) wurde einmal von seinem vater in Nēšāhūr zu Abū Sa'īd geschickt mit dem auftrag, alles, was dieser erzähle, im kopf zu behalten. Als Abū Sa'īd den jungen fragte, was er studiere, antwortete dieser: »Theologische widerspruchslehre (*ḥilāfi*)«. Abū Sa'īd übertrug das sofort auf seine mystische seelenführung und gab zu bedenken: »Widersprechen soll man nicht, widersprechen soll man nicht, widersprechen soll man nicht«. Nach dieser auskunft soll der vater Abū Muhammad al-Ġuwaynī seinem sohn befohlen haben, die widerspruchslehre aufzugeben und recht und dogmatik zu studieren⁴⁴. Die geschichte beleuchtet die einstellung Abū Sa'īds wohl richtig, verdient aber für die beeinflussung von Ġuwaynīs studiengang keine glaubwürdigkeit⁴⁵. Ein andermal verwies er auf den satz in *Kalīla wa-Dimna*, dass ein heftiger wind das weiche, fügsame gras nur biege, die starren bäume aber mit der wurzel ausreisse⁴⁶, und gibt den rat, sich vor einem löwen demutsvoll auf dem boden zu wälzen, denn der löwe sei edelmütig. Einem starken herrscher wie gott vermöge man keinen widerstand entgegenzusetzen⁴⁷. Dieser rauhe wind des schicksals, dem man sich beugen soll, kann auch das rücksichtslose oder absichtlich grobe verhalten eines mitmenschen

⁴³ *Asrār* 288/Shuk. 361, 14-362, 1.

⁴⁴ *Asrār* 241/Shuk. 295, 11-17. Varianten.

⁴⁵ Er verlangte vom richtigutachter, dass er dieses fach beherrsche; Ignaz Goldziher: *Die Zuhiten, ihr Lehrstern und ihre Geschichte*, Leipzig 1884, 37, anm. 1, schluss.

⁴⁶ 'Abdallāh b. al-Muqaffā' *Kalīla wa-Dimna*, edd. Tāhā Husayn et 'Abdalwahhāb 'Azzām, Kairo 1941, 37, 5; *Tarǧuma* *Kalīla wa-Dimna mišy-i Abū l-Ma'ālī Naṣrullāh-i Munī*, ed Muḡiabb Minuwī, Teheran 1343, 72, 13-14.

⁴⁷ *Asrār* 258/Shuk. 320, 8-13.

sein. Sulamī soll Abū Saʿīd, als dieser ihn das erste mal sah, ein eigenhändig beschriebenes blatt übergeben haben, das folgende zwei selbstgesammelte überlieferungen enthielt: »Ḡunayd sagte: 'Ṣūfīk ist gutartigkeit (*ḡuluq*). Wer dich an gutartigkeit übertrifft, übertrifft dich an ṣūfīk'. Und das beste, was über gutartigkeit gesagt worden ist, ist der ausspruch des Abū Sahl aṣ-Ṣuʿlūkī (gest. 369/980): 'Gutartigkeit ist abwendung vom einspruch (*ʿirād*)'⁴⁸. Statt unangreifbar aufzuragen soll man nach Abū Saʿīd lieber sich treien lassen. Als Abū Saʿīd einmal einen derwisch den konvent kehren sah, sagte er zu ihm: »Mein bruder (*aḡū*), sei immer wie eine vertiefung (*ḡawr*) vor dem besen, nicht wie ein berg hinter dem besen!⁴⁹ Das heisst wohl nicht: Lass den besen des schicksals über dich hinweggleiten wie über eine vertiefung, also ohne eigentlich davon berührt zu werden, sondern: Lass ruhig allen schmutz in dich hineinwischen! Denn gutartigkeit ist in der islamischen mystik gleichbedeutend mit: sich alles gefallen lassen, ohne ohne aufgebracht zu werden.

ERGEBUNG

Die positive seite dieses nichtwollens, nichtplanens und der widerstandslosigkeit ist die schon mehrfach erwähnte ergebung, ein hauptanliegen der ṣūfischen lebenseinstellung. Zufriedenheit und ergebung in gottes fügungen hiess Abū Saʿīds lösung⁵⁰. Als ein frommer greis beim getreidemahlen in einer mühle durch einen pfeil seldschukischer turkmenen, die die gegend unsicher machten, tödlich getroffen worden war und der ortsvorsteher von Mēhna sich fragte wozu, tadelte Abū Saʿīd seine kritik durch eine ermahnung zu der bereitschaft, jederzeit vom leben abschied zu nehmen. Er rezitierte den vierzeiler:

Wie lange noch machst du den zuschauer beim kampfsplatz?

Hier faucht der drache und schlagen die elefanten.

Wer du antritt, hat hertz und seele hinzulegen.

Was hat einer, der nichts tut, rings um den palast des herrschers zu suchen?⁵¹

Als dem schreih selber ein lieber sohn gestorben war und er ihn

⁴⁸ *Asrār* 270 Shuk. 337, 1-6. Der spruch Ṣūfīkīs bei Qusayrī: *Risāla*, kap. taṣawwuf, gegen den schluss'komm. 4, 11, pu.

⁴⁹ *Asrār* 267/Shuk. 360, 6-8. Maḡ ḡ versucht, *kāḡ* »ein streichholz« statt *ḡawr* einzusetzen.

⁵⁰ Hier 77.

⁵¹ *Asrār* 174 Shuk. 210, 15-16. Die gleiche geschichte in *Hāṭāt* 40-44 Shuk. 24, 7-26, hat einen andern vierzeiler.

ins grab gebettet hatte, weinte er auf dem rückweg und sprach die beiden verse :

Hässliches muss man sehen und schönes denken.

Gift muss man schlucken und zucker denken.

Ich habe widerspenstigkeit gezeigt und immer noch nicht gewusst,
dass vorn ziehen das wurfseil nur noch härter wird²².

Mit einem gleichnis, in dem sich zwei motive überkreuzen, soll er einmal Quṣayrī zur fügsamkeit gegenüber gottes willen angehalten haben. Das gleichnis spricht von einem landedelmann, der jedem seiner hausinsassen eine neue gurke zu essen gab und sich von einem knecht selbst etwas davon zum versuchen geben liess. Er fand die gurke bitter und fragte den knecht, wieso er diese bittere frucht mit so sichtlichem behagen verzehre. Der knecht erwiderte: Was sollte ich für eine entschuldigung haben, wenn ich einem herrn, der mir sonst so viel süsses zu essen gegeben hat, einmal etwas bitteres zurückweisen wollte?

Das erste motiv in dieser geschichte ■ das motiv vom skorpionstich, den der wahrhaft stramme diener vor seinem herrn aushält, ohne mit der wimper zu zucken, ein gleichnis, das in mannigfachen schattierungen abgewandelt worden ist. Friedrich Rückert hat folgende fassung²³:

Der Skorpionstich.

Als Emir Ali vor Schah Nāṣir stand,
Der angelegentlich mit ihm von Krieg gesprochen,
Und plötzlich einen Schmerz am Arm empfand,
Der stechend drang bis auf die Knochen,
Ward er dadurch nicht unterbrochen,
Und zuckte leise nur mit seines Mundes Rand.
Doch dann gieng er nach Haus, und fand,
Indem er auszog sein Gewand,
Dass ihn ein Skorpion gestochen,
Der in den Ärmel war gekrochen

Nachdem der Stich nun war geheilt,
Und er zum Schah zurück geilt,
Begann ihn der theilnehmend zu befragen:
Wie hast du Schmerzen solcher Art
Mit solcher Fassung können tragen?
Er aber sprach: Wenn ich in deiner Gegenwart
Wollt' über Skorpionstich klagen,

²² *Aṣṣaṭṭ* 209 Shuk. 250, 10-15. Zum ersten vers s. hier 448

²³ Siehe *Blücher Morgenländischer Sagen und Geschichten*, Stuttgart 1837, 2, 160.

Wie könnt' ich, deiner Näh' entrückt,
Dem Schwert, von deinem Feind gezückt,
Im Kampfe muthig mich entgegen wagen?

Rückert entnahm diese erzählung Bartholomé d'Herbelot: *Bibliothèque orientale*, erstausgabe Paris 1697, deutsche ausgabe von J.Ch.I. Schulz, Halle 1785-1790, s.v. Nasser Ben Achmed, nach einem *Tarikh Al Saman*. »Schah NaBir« ist eine falsche auflösung von »Nassero«, womit nämlich der samanide Naṣr b. Aḥmad II (301-331/914-943) gemeint ist, und »Emir Ali« ein fehler schon d'Herbelots für amir Abū 'Alī b. Muḥṭāḡ. In einem leider ungenügend dokumentierten aufsatz in der persischen zeitschrift Dāniš 3, 1331/1952, 35, wird die geschichte Muḥmūd von Ġaznīn und seinem liebbling Ayāz angedichtet. In Cardonnes *Mélanges de littérature orientale*, Paris 1770, I, 124, ist der könig der ḥusniw und als quelle wird »Enis-Elatipinpir Mahmoud No. 155« angegeben, in der deutschen bearbeitung *Miscellaneen der morgenländischen Literatur aus verschiedenen türkischen, arabischen und persischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Paris*, Leipzig 1787, I, 72: »Evis-Elaripinpir Mahmud No. 155«; das in *Anis al-'arifi*n des pīr Muḥmūd 'Azmi (gest. 1582 n. Chr.), eine türkische übersetzung der persischen ethik und anekdotensammlung *Ahlāq-i muḥṣini* des Ḥusayn-i Wā'iz-i Kāšfi (verfasst 907/1501-2). Im bombayer steindruck dieses persischen originals vom jahr 1304 h., p. 15, steht die geschichte ohne jeden namen. Ins religiöse übertragen, als muster für das benehmen vor gott, erscheint die geschichte schon bei Ḡullābī⁵⁴, und zwar im munde des alten 'Abdallāh b. al-Mubārak (gest. 181/797). Diesem soll eine fromme greisin, die im ritualgebet eines skorpions nicht achtete, auf seine verwunderte frage geantwortet haben, beim werk für gott dürfe man nicht noch ein werk für sich tun. Muhammad al-Ġazzālī (gest. 505/1111) tadelt die oberflächlichen menschen, die sich im ritualgebet schon von einer ameise ablenken lassen, und lobt die erkennen der erhabenheit gottes, die im gebet auch dann sich nichts anmerken liessen, wenn ihnen hände und füsse abgeschnitten würden, aus lauter ehrfurcht vor gott, vor dem sie stehen. Schon mancher mann habe sich in der audienz vor einem fürsten von einem skorpion stechen lassen, ohne sich zu bewegen. Wie viel besser noch sollte diese haltung vor dem allmächtigen am orte sein!⁵⁵ Nach Quṣayrī und anderen wurde Sarī as-Saqatī (gest. 251/865) beim reden über die standhaftigkeit

⁵⁴ Kašf 391, 10-14/übers. Nicholson 303.

⁵⁵ Lucien Gautier: *Ad-Dawra al-Fikhrīa, La Perle Précieuse de Ghazālī*, Genf-Basel-Lyon 1878, arab. 83-4/franz. 71.

von einem skorpion gestochen, wehrte ihn aber nicht ab und erklärte, er müsse sich vor gott schämen, wenn er über eine richtige haltung redele und sie nicht auch einnahme⁵⁸.

Das zweite motiv, das sich in unserer geschichte mit diesem ersten überkreuzt, ist das von dem zuverlässigen gärtner, der seinem herrn nicht einmal eine gute frucht bringen kann, weil er die früchte des von ihm gepflegten gartens nie eigenmächtig versucht hat, eine wanderlegende, die bald auf Ibrāhīm b. Adham, bald auf den vater 'Abdallāh b. al-Mubāraks⁵⁹, bald auf einen Abū Ya'qūb Yūsuf in Cölesyrien⁶⁰ übertragen wird⁶¹.

Abū Sa'īd liess dem gleichnis dieses gedicht folgen:

Warum sollte man über den freund wegen jedes dings verdriesslich sein,

wo doch diese liebe so ist: Einmal freude, einmal leid?

Wenn der höhere einen erniedrigt, ist erniedrigung keine schande.

Wenn er einen dann wieder freundlich behandelt, erkaltet jenes brandmal
der ungerechtigkeit.

Hundert angenehme dinge darf man nicht wegen eines unangenehmen vergessen.

Wenn du nur an den stein denkst, kannst du keine datteln essen.

Gierst er in zorn, dann bitte ihn um entschuldigung!

Man kann nicht jeden tag einen andern zum freund nehmen⁶².

Er erzählte einmal auch die geschichte eines schiffbrüchigen kaufmanns, der einsam am fernen strand den arabischen vers spricht:

Erst wenn der rabe ergraut, komme ich wieder in meiner familie.

Doch ach, wann ergraut der rabe?

Da habe ihm eine stimme mit dem vers geantwortet:

Vielleicht ist hinter der kummernis, in der du steckst,

ein naher glücklicher ausgang.

Worauf er durch ein schiff seines sohnes gerettet worden sei⁶³.

Abū Sa'īd rezitierte:

⁵⁸ Quṣayrī: *Risāla*, kap. ṣab'e komm. 3, 90. 'Awārif kap. III (199) und kap. 60 (342) *Mubāh al-hidāya* 203.

⁵⁹ Ibn Ḥallikān nr 322, Zakariyyā al-Qazwīnī: *Āṣār al-bilād*, s.v. Marw, 'Abdalqādir b. al-'Aydarūs, *An-nūr as-sāfir 'an aḥbār al-ḡarn al-'āṣir* 332-3: vater des 'Abdallāh b. al-Mubāraks. Ibn Ḥallikān verweist für die übertragung auf Ibrāhīm b. Adham auf Turṭūṣī (gest. 320/1126): *Sinā' al-mulūk* (kap. 1, Kairo 1319, 10) und andere quellen, in diesen gehört Abū Nu'aym: *Ḥilya* 7, 371-2.

⁶⁰ Ibn Battūṭa: *Rihla* 1, 134 übers. v. Sir Hamilton Gibb: *The Travels of Ibn Battūṭa* 1, Cambridge 1958, 86.

⁶¹ Gaudesroy-Denonbyons: *Liby Syrie à l'époque des Mamelouks*, Paris 1923, 117, anm. 1. *Mahsāt* 1, vierzeiler nr 266.

⁶² *Āṣār* 86-87, *Shuk* 98-99.

⁶³ *Āṣār* 270-1 *Shuk* 337, 14-338, III. Der letzte vers bei Tanūḥī (gest. 384/994):

Wenn eine sache zugeht, geht sie auch wieder auf.

Nach jedem kummer wird die fröhlichkeit grösser⁶¹.

DIE RICHTIGE ZEIT

Der begriff »zeit« (*waqt*) kommt bei Abū Saʿīd im sinne des *nus*⁶² vor, der ausgenutzt werden muss, weil er den erlebniskontakt mit gott bezeichnet oder weil er bewährung verlangt, also ähnlich wie in Abū Bakr Muḥammad b. Ḥāmid at-Tirmidīs ausspruch: »Wenn eine deiner zeiten ohne gleichgültigkeit (gegen gott) ist, so sei eifrig darauf bedacht, dieser zeit nichts folgen zu lassen, was ihr zuwiderläuft, denn das zuwiderhandeln gegen die *nue* im fortgang rührt von einer krummheit des innern her. Dein kapital sind dein herz und dein *nu*. Dein herz hast du mit nichtigen vorstellungen beschäftigt und deine *nue* mit tun von dingen, die dich nichts angehen, vergeudet. Wann sollte einer, der sein kapital verliert, etwas gewinnen?«⁶³, wie bei Ibn Nuḡayd (gest. 366/976-7), der gerade im bewahren dieses *nus* einzigartig gewesen sein soll und gesagt hatte: »Wer zu einer seiner zeiten eine pflicht (*farida*), die ihm gott für die betreffende zeit vorgeschrieben hat, versäumt, geht für eine weile des genusses jener pflicht verlustig«⁶⁴, und: »Versäume deine tage nicht, denn sie sind das kostbarste, was du hast!«⁶⁵, wie in Ḡunayds mahnung »Der *nu* ist kostbar: wenn er dahingegangen ist, ist er unwiederbringlich, das heisst deinen augenblick und *nu* holst du nie mehr ein, wenn er dir in gleichgültigkeit gegen das gottesgedenken verstrichen ist«⁶⁶. Yūsuf b. al-Ḥusayn ar-Rāzī hatte gesagt: »Der ehrliche vertreter der armut gibt immer seiner augenblicklichen zeit den vorzug. Steckt in ihm eine neigung, nach

Al-farāḍ baʿd al-tidhā, Kairo 1938, I, 141, 4 v.u. (= 2.246.16) — dieses werk war 373/983 verfasst worden — in der geschichte von Yaʿqūb b. Dāwūd (Rouchdi Fakkar, *Al-Tamūhī et son livre: La dévotion après l'angoisse*, Kairo 1955, 71, in *Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire* 24, Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire) Die geschichte »bussen um bussen« *ʿAsrār* 276.4-7. Shuk. 343. 1-5 hat ihre parallele in *Farāḍ* 2, 82-83 (Rouchdi Fakkar 7b), stammt aber aus anderer quelle. Vgl. *Fawā'id*, einleitung 184, anm. 3.

⁶¹ *ʿAsrār* 271, unten Shuk. 339, 1.

⁶² Der *nu* = der gegenwärtige augenblick.

⁶³ Sulamī: *Tabaqāt* 283, 12-17 Pedersen 281, 12-282, 4.

⁶⁴ Sulamī 455, 8-9/Pedersen 477, 4-6. Vgl. Dārān in *Hilya* 9, 269: Wer in einer freiwilligen andacht ist und sie geniesst, dann sich aber von der angerückten zeit einer pflichtandacht den genuss der freiwilligen andacht nicht unterbrechen lässt, ist mit seiner freiwilligen andacht ein betrüger.

⁶⁵ Sulamī 456, 11/Pedersen 479, 6-7.

⁶⁶ *Lumʾ* 342, 8-10.

einer andern zeit ausschau zu halten, so verdient er die bezeichnung 'armer' nicht⁶⁸. Sahl al-Tustarī: »Die anfechtung besteht für die erkenner darin, dass ihnen zu einer bestimmten zeit eine leistung (*ḥuqq*) obliegt, die sie auf eine andere zeit verschieben⁶⁹, und: »Der 'arme' findet dann seinen frieden, wenn er sieht, dass er gerade nur den nu für sich hat⁷⁰. Abū Saʿīd verlangt, dass jeder der 30 000 atemzüge einer nacht im dem bewusstsein, gott zu gehören, durchlebt wird, und kennt den alten spruch: »Der nu ist ein schneidendes schwert⁷¹.

Zeit war für Abū Saʿīd aber auch die zeit, die wechselnde zustände mit sich bringt und nach der man sich zu richten hat, und die rechte zeit, die es abzuwarten und dann auszunutzen gilt. Wāsiṭ: »Der nu ist kürzer als eine stunde. Des glücks oder der unglücks, die dich vor diesem nu betroffen haben, bist du ledig. Davon erreicht dich nur noch, was in diesem nu ist. Und was nachher kommt, von dem weisst du nicht, ob es dich erreicht oder nicht⁷². »Das, was dir in der urewigkeit zugeteilt worden ist, zu wählen ist besser als widerstand gegen den nu⁷³. Ibn Munāzil (gest. 329/940-1): »Wie sollte der mensch nach vorn und nach hinten blicken statt seines standplatzes und seines nus zu achten?⁷⁴ Ahhari (gest. um 330/941-2): »Gott-vertrauen (*tawakkul*) heisst, vor dem gebot des nus nicht zu versagen; erkenntnis heisst, das gebot des nus nicht zu versäumen⁷⁵. Muzaḥḥar al-Qirmisīnī: »Das beste werk der sklaven ist die bewahrung ihrer nus, das heisst in nichts zu wenig zu tun und keine schranke zu übersteigen⁷⁶. Nach Abū l-Ḥusayn III. Hind al-Fārisī haben erkenntnis, liebe, verlangen und vertraulichkeit ihre höflichkeitsformen, die »zu ihren zeiten« beachtet sein wollen⁷⁷. Zaḡḡāḡī (gest. 348/959-60)

⁶⁸ Sulamī 188, 13-14. Pedersen 181, 11-12.

⁶⁹ Sulamī 210, 5-6. Pedersen 203, 7-8. Kann auch als warnung vor einer pflicht-versäumnis verstanden werden.

⁷⁰ Quṣayrī: *Risāla*, kap. faqr-komm. 3, 246. Wird vom kommentator als aufforderung, die zeit zu nutzen und nichts zu verschieben, aufgefasst. Ich fasse den satz als ermahnung auf, mit der erfordernis des augenblicks sich abzufinden.

⁷¹ *Asrār* 297, 8-11, 321. ⁷² Shuk 373, 18-15, 404, 8-10.

⁷³ Sulamī 305, 7-11. Pedersen 306, 3-8.

⁷⁴ Quṣayrī: *Risāla*, kap. duʿā-komm. 3, 221.

⁷⁵ Sulamī 368, 18-19. Pedersen 380, 10-11.

⁷⁶ Sulamī 395, 1-2. Pedersen 409, 12-13. Vielleicht hat Benedikt Reinert: *Tawakkul* 169. recht, wenn er an den politischen mut und die zivilkourage denkt, die vom frommen verlangt werden.

⁷⁷ Sulamī 398, 5-6. Pedersen 413, 6-7.

⁷⁸ Sulamī 401, 8-10. Pedersen 417, 2-5.

hatte, ähnlich wie Yūsuf b. al-Ḥusayn, in der grundsituation der menschlichen hilflosigkeit sich mit etwas anderem als dem augenblick beschäftigen zu wollen, für unsinnig gehalten: »Zwangslage (*ḡarūra*) ist das, was dem betroffenen jedes gerede, jede künde und jede erkundigung verwehrt und ihm durch die beschäftigung mit seinem nu verunmöglicht, noch etwas für die anderen nue zu erübrigen«⁷⁶.

In der *ṣūfik* lief das manchmal darauf hinaus, eine art gottesurteil abzuwarten und die schlüsse erst aus dem gebot der stunde zu ziehen, zum beispiel bei Abū 'Alī-i Fārmadī, dem eines tages beim theologischen studium dreimal das schreibrohr weiss aus dem tintenfass herauskam, so dass Quṣayrī ihm riet, die theologie aufzugeben und zur *ṣūfik* überzugehen⁷⁷. Bekehrungen galten seit alters als geschickt, nicht als gewollt, als wandlungen, die nicht erzwungen, sondern abgewartet werden sollen, als etwas, was von selbst kommt und sich dann mit macht durchsetzt, wenn die zeit dafür reif ist. Ibrāhīm al-Ḥawwās (3./9.jh.) gab das fischen auf, als ihm eine stimme den vorwurf machte, er nehme durch sein tun diesen geschöpfen die möglichkeit, gottes zu gedenken⁷⁸. Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī (3./9.jh.) bekannte, er habe sein schmiedehandwerk so und so oft aufgegeben, aber immer wieder aufgenommen, bis schliesslich umgekehrt die arbeit ihn verlassen habe⁷⁹. Er prägte den satz: »Der mensch hat mit der bekehrung nichts zu tun, denn sie kommt zu ihm, nicht von ihm«⁸⁰.

Quṣayrī behandelt den nu der rechten zeit (*kairós*) in einem besonderen kapitel (*waqt*) und berührt ihn auch beim bittgebet (*du'ā*). Ob man gott um hilfe bitten solle oder nicht, lasse sich nur in dem zeitpunkt selbst entscheiden, das wissen des nus, der richtigen zeit (*ilm al-waqt*), ergebe sich nur in dem nu selbst.

Abū Sa'īd zitierte den zweiten der angeführten sätze Wāsiṭīs⁸¹ und argumentierte mit der tradition über diesen nu fast ironisch für seine nue im andern sinne, nämlich für die verzückungen im *samā*. Nachdem er bei einem musikhören (*samā*) im kreise der andern zustände gehabt, geschrien und getanzt hatte, sagte er: »Siebenhundert pīre haben über die beschaffenheit der *ṣūfik* gesprochen. Der voll-

⁷⁶ Sulamī 433, 5-7 Pedersen 451, 8-9. Sprachlich auch möglich: »für die nue anderer«.

⁷⁷ *Asrār* 129 Shuk. 152, 12-17 Gāmi: *Nafahāt*, artikel Abū 'Alī-i Fārmadī, 369.

⁷⁸ *Fuṭūḥ*, 2, 155, 7-11.

⁷⁹ Quṣayrī *Risāla*, kap. *nawba* komm. 2, 114.

⁸⁰ *Ib.* komm. 2, 121. Weiteres: *Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam*, in *Erano-Jahrbuch* 23, 1955, 110.

⁸¹ Ohne den namen zu nennen, *Asrār* 276, 19-20, 297, 19-20; Shuk. 345, 15-16; 374, 5. Quṣayrī kap. *du'ā* komm. 322, 1.

ständigste und beste satz lautet: Verwendung des nus in der ihm angemessensten weise⁸⁴. Er spielte damit auf den satz an: »Der šūfi ist sohn seines nus, das heisst er beschäftigt sich mit dem, was ihm im augenblick am angemessensten ist, tut, wozu er im betreffenden zeitpunkt aufgefordert ist«⁸⁵. Später kann der satz »der šūfi ist sohn des nus« sprichwörtliche redensart sein für »aber dann gleich, nicht erst morgen«⁸⁶ oder für »jetzt oder nie«⁸⁷. Als ein novize auf dem platz vor dem späteren grabmal, wo Abū Sa'īd oft zu sitzen pflegte, einen melonenschnitz ■ zerstossenem zucker umrührte, um ihn dem scheid zu reichen, bemäkelte ein vorübergehender gegner der šūfik die unvereinbarkeit dieses geniessens von leckerbissen mit dem vorliebnehmen mit den spitzen (sar) von tamariske (gar) und melia azedarach (jāq) ■ den sieben jahren, die er ■ den wüsten zugebracht hatte. Abū Sa'īd erwiderte: »Beides hat seinen richtigen zeitpunkt. In zeiten der geldstheite (hasr) munden sogar die spitzen der tamarisken und die dornen gut, in zeiten der beklommenheit (qabḍ) ... schmeckt dieser zucker sogar schlechter als jene dornen«⁸⁸. Er meinte: Die stimmung des augenblicks entscheidet auch darüber, wie einem etwas schmeckt. Abū Sa'īd riet zum abwarten: »Nimm dir zeit, dann erhältst du, denn das (gemeint ist gott) ist ein herr, dessen art nicht die eile ist«⁸⁹, und erklärte: »Die menschen stecken darum im leiden, weil sie die dinge vor der zeit begehren«⁹⁰. Vielleicht dachte Abū Sa'īd an diese regel, sich das verhalten vom jeweiligen augenblick eingehen zu lassen, auch als er eine bekannte definition des nus⁹¹ so abwandelte: »Dein nu ist dein atemzug (nafas) zwischen zwei andern atemzügen, dem vergangenem und dem noch nicht gekommenem«⁹². Der nu scheint für Abū Sa'īd in erster linie der zeitpunkt zu sein, in dem das oder jenes werk, die oder jene stimmung, der oder jener gefühlshalt fällig oder herrschend ist, entsprechend den darlegungen Quṣayrī's, hauptsächlich auf autorität Abū 'Alī ad-Daqqā's⁹³. Abū Sa'īd be-

⁸⁴ *Asrār* 312 Shuk. 393, 1-5 Hermann 292

⁸⁵ Quṣayrī, kap. al-faṭ, waqt kamm 2, 23. *Die Wendung des Menschen* 138.

⁸⁶ Mawānā: *Maṭnawī* 1, 133

⁸⁷ Šams-i Tabrīzī: *Maqālāt* III, unten

⁸⁸ *Asrār* 40 41 Shuk. 41, 10-19

⁸⁹ *Asrār* 322 Shuk. 406, 3-4. Anspielung auf den spruch: »Die eile ist vom setzen, die bedachttheit vom erbarren«

⁹⁰ *Asrār* 301 Shuk. 379, 4-5

⁹¹ *Lum'a* 342, 7-10

⁹² *Asrār* 321 Shuk. 404, 8-10 (sar.1)

⁹³ *Risāla*, kap. al-fāz waqt kamm 2, 22-23 Richard Hartmann: *Ab-Kuschatir's Darstellung des Šūfiismus*, Türkische Bibliothek III, Berlin 1914, 81-82.

trachtete es als eine seiner grundlehren, das »gebot der stunden« zu befolgen (*ḥukm al-waqt*)⁹⁴.

KEINE KÜNSTLICHKEIT

Unter diesen voraussetzungen enthielt für Abū Sa'īd jede gefühl-
unterdrückung die gefahr, einen eigenen willen dem göttlichen ent-
gegensetzen zu wollen, und damit das risiko, nur ein scheingebilde
erzeugen zu können. Er erzählt die geschichte von einem beduinen,
der beim tod seines sohnes jammerte und als man ihn an den himmlischen
lohn, den gott dem gedulrigen in aussicht gestellt habe, erinnerte,
antwortete: »Wie könnte einer meinesgleichen der allmacht gottes
standhalten? Bei gott, jammern über etwas, was er getan hat, ■
ihm wohl lieber als standhaftigkeit, denn diese standhaftigkeit schwärzt
das herze«⁹⁵. Dieser gedanke ist von dem des Abū Sulaymān ad-Dārānī
(gest. 215/830) verschieden, der in der standhaftigkeit einen anspruch
des ichs gesehen und darum an stelle der standhaftigkeit einfach die
zufriedenheit gesetzt haben soll: »Standhaftigkeit hat zusammenhang
mit dir, zufriedenheit mit ihm (gott)«. Doch ist damit ausdrücklich
auch dort die forderung verbunden, dass man dann so sei, wie man
von gott eben »gehalten« werde⁹⁶. Abū Sa'īd erwartet standhaftigkeit
nur, wenn es um die befolgung von gottes geboten geht, im schicksal
dagegen keinen trotz, sondern ergebung und zufriedenheit⁹⁷. Al-
Ḥakīm al-Tirmidī war vorgeworfen worden, gegen gewisse leute recht
heftig zu sein. Tirmidī hatte geantwortet, jemand, dem von gott in
bestimmten fällen verwehrt werde barmherzig zu sein, könne barm-
herzigkeit nur vorspiegeln, nicht wirklich haben, würde damit also
andere nur täuschen, um ehre einzuheimsen. Das ich würde ihn dazu
anregen, damit es nicht heisse, er sei nicht milde. Diese künstliche
milde aber sei oder wäre augendienerie. Die wahren freunde gottes,
die nicht um die gunst des publikums buhlten, liessen das eine mal
strenges recht, das andere mal barmherzigkeit walten, jedes ■ seiner
zeit⁹⁸. Gullābī, zeitlich nach Abū Sa'īd, räumt ein, dass die gottsucher
nicht immer ihr herz fest in den händen hätten, und warnt davor,
einen reisenden ṣūfī zum besuch eines bestimmten scheichs zu zwingen,

⁹⁴ *Asnār* 301, 18-19 *Shuk*, 379, 12-14. Vgl. *Asnār* 311, 7/*Shuk*, 392, 2.

⁹⁵ *Asnār* 236/*Shuk*, 321, 5-9.

⁹⁶ *Faḍl*, 1, 232, 24-233, 3.

⁹⁷ Hier 77.

⁹⁸ *Ḥuṣn al-awṣiā'* 424ff. Der text ■ 424,4 v.22-3 v.u. verschlimmbessert. ■ muss
heissen *yurḥamū 'abduh*.

wenn er keine lust dazu habe. Er erwähnt Ibrāhīm al-Hawwās, der selbst den besuch Hids einmal ausgeschlagen habe, weil er lieber mit gott habe allein sein wollen⁹⁹.

DEM ZUG FOLGEN

Abū Sa'īd liess dem zug (*kafīf*) einen erstaunlichen spielraum. Der zug äussert sich im gefühl einer lust, in der dem mystiker die religiösen betätigungen freude bereiten und leicht vonstatten gehen. Der zug erhebt den mystiker über die bemühung (*kāṣif*) und hat diese nach Abū Sa'īd im gefolge oder zum gegensatz. Im ersten fall bewirke er, so sagt Abū Sa'īd, über die nachfolgende bemühung das innere sehen (*hānīf*) und eine innere befreiung¹⁰⁰. Im zweiten fall führe der zug zu jungmannschaftlichkeit (das heisst opferfreudigkeit), zu mut, freundlichkeit und eleganz, wogegen bemühung allein nur lange gebete, fasten, hunger, nachwachen und almosengeben hervorbringe¹⁰¹. Abū Sa'īd brach zu einer pilgerfahrt erst auf, als er einen »zug« dazu verspürte¹⁰², und liess seinen guten vorsatz schon westlich von Dāmḡān wieder fallen, weil er keinen »zug« mehr fühlte¹⁰³. Er machte also erfüllung und nichterfüllung dieser religiösen pflicht ganz vom zug abhängig, liess es darauf ankommen, ob er lust dazu hatte oder nicht. Hier sind wohl die schwankungen anzuschliessen, die Ibn Ḥazm (gest. 456/1064) unserm scheich zum vorwurf macht, nämlich dass er einmal wollenes, das andere mal seidenes anziehe, einmal die ritualgebete nicht verrichte, das andere mal sie übertreibe¹⁰⁴. Das zweite bestätigen die hauptquellen zwar nicht oder nur insofern, als Abū Sa'īd beim gebetsruf einmal den tanz im musikhören fortsetzte¹⁰⁵. Die beschuldigung braucht aber nicht aus der luft gegriffen zu sein, da unsere hauptquellen unvollständig berichten und kaum einen grund hatten, gerade solche schweren verstösse des scheichs an die grosse glocke zu hängen.

⁹⁹ *Kaṭf* 446, 7-14 übers. Nicholson 342.

¹⁰⁰ *Asrār* 307; 316-17, 328, 9-10 Shuk. 387, 4-10; 398-399, 412, 18. *Hāṭir* 94/Shuk. 54, 20-55, 2.

¹⁰¹ *Asrār* 328, unten; Shuk. 413, 7-12. *Hāṭir* 94-95 Shuk. 55, 9-14.

¹⁰² *Asrār* 148, ult. Shuk. 175, 10.

¹⁰³ *Asrār* 153 Shuk. 183, 16 (verderbt, var. vacat)/hs. Landolt 94b, 3. Dass Abū Sa'īd gerade hier die lust zum weiterwandern verging, erklärt sich gut aus der geographischen lage. Es ist die westgrenze Ḥurāsāns. Vgl. hier 49.

¹⁰⁴ *Al-fisal fi l-mīṭal*, Kawo 1321, 4, 188. Vgl. hiernach 289.

¹⁰⁵ *Asrār* 240 Shuk. 293, 12-294, 5 Nicholson: *Studies* 60-61. Hiernach 252.

DER INNERE ABSTAND VON DEN WELTLICHEN GÜTERN

Dass Ġullābī unrecht hat, wenn er behauptet, Abū Sa'īd habe den Reichtum über die Armut gestellt, haben wir schon gestreift¹⁰⁶. Anlass zu diesem missverständnis könnte das feudale und patriarchalische auftreten Abū Sa'īds gegeben haben, kaum der satz: »Reichtum ist erwünschte mühsamkeit, armut verabscheuter friede (rāḥa)«¹⁰⁷. Abū Sa'īds leben auf grossem fuss verrät keine vorliebe für den Reichtum, sondern entsprang jeweils der situation, und der satz besagt: Reichtum bildet ein allgemein angestrebtes ziel, verursacht aber viel mühe, und armut wird überall als etwas unerfreuliches empfunden, bringt aber den frieden einer gewissen sorgenfreiheit mit sich, besonders den einer grösseren sicherheit vor einem schlimmen ende im jenseits. Denn auch Abū Sa'īd kannte die sprüche Mohammeds, dass die armen vor den reichen und in grösserer zahl ins paradies eingehen würden¹⁰⁸. Er sagte: »Der vorzug des armen vor dem reichen ist der, dass jeder beim tod und bei der auferstehung arm gewesen sein möchte«¹⁰⁹. Einem reichen theologen von Nēzāhūr, der im sterben lag und seinen verwaltern allerlei anweisungen über seinen grundbesitz geben musste, wünschte Abū Sa'īd, besser sterben zu können¹¹⁰. Das badehaus erschien ihm wie eine anregende allegorie zu einem leben mit nichts. Man fühle sich deswegen im badehaus so wohl, sagte er, weil man nur noch ein umschlagtuch und einen kübel habe und auch diese nicht besitze¹¹¹.

Doch war der eigentliche ballast, den es abzuwerfen galt, für Abū Sa'īd nicht der besitz an sich, sondern die beachtung, die man ihm schenkt, und der wert, den man ihm beimisst. Auf die frage, was besser sei, armut oder Reichtum, antwortete Abū Sa'īd das eine mal: Beides nicht zu brauchen und sich der führung durch das denken an gott anzuvertrauen¹¹², ein andermal: Das besim und vollkommenste sei alles im religionsgesetz zu finden und da heisse es, dass gott die welt zwar geschaffen, aber aus hass¹¹³ nicht einmal angesehen habe,

¹⁰⁶ Hiervon 23

¹⁰⁷ *Asrār* 303/*Shuk* 382, 4.

¹⁰⁸ A.J. Wensiock: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, artikel poor, paradise.

¹⁰⁹ *Asrār* 319/*Shuk* 402, 5-6.

¹¹⁰ *Asrār* 250/*Shuk* 308, 9-309, 2.

¹¹¹ *Asrār* 227/*Shuk* 274, 16-275, 4.

¹¹² *Asrār* 329/*Shuk* 414, 3-5.

¹¹³ Ritter: *Meer* 50.

dass er dann zwar den menschen geschaffen habe, aber bei ihm nur aufs herz sehe. Weiter sei der religionslehre zu entnehmen, dass gott die welt nur durch sein befehlswort gewissermassen von weitem, den menschen aber mit eigenen händen geschaffen und den geist ihm dann sogar einghaucht habe¹¹⁴. Damit wollte Abū Sa'īd zugleich sagen, dass das materielle auch dem menschen, als dem spiegel gottes, wie er sich ausdrückt, von zweitrangiger bedeutung sein sollte. Abū Sa'īd verweist auf Ġa'far aṣ-Ṣādiq, der die demut des reichen vor dem armen, aber noch mehr die abkehr des armen vom reichen und seine genüge an gott gerühmt hatte¹¹⁵. Er zitierte Salomo, der sich zwar ein königreich gewünscht, aber erkannt habe, dass ein solcher machtbefehl eher zur gottferne als zur gottnähe führe¹¹⁶. Später erzählte man sich die legende, dass einer seiner anhänger sich darüber aufgeregt habe, dass Abū Sa'īd die welt anderen verbiete, selbst sie aber geniesse und zum anbinden der pferde im stall sogar goldene pfosten habe. Abū Sa'īd habe ihm entgegnet, diese pfosten stützen ihm nur im lehm (*gil*), nicht im herzen (*dif*)¹¹⁷. Diese einstellung zum besitz deckt sich mit der vieler ṣūfiyya, nachdem sie einmal gelernt hatten, den weltverzicht zu verinnerlichen, und das war schon vor Abū Sa'īd geschehen.

Obwohl Abū Sa'īd selber gelegentlich wie ein fürst auftrat und auf andere auch so wirkte, tadelte er es an leuten, denen er stolz auf ihre macht und ihre finanziellen möglichkeiten anzumerken glaubte. Als Ibn-i Bākōya, breitspurig dasitzend, der versammlung des scheichs in Nēšābūr zugehört hatte und ihm, vielleicht etwas herablassend, das paradīs als wohnsitz wünschte, versetzte sich Abū Sa'īd in das innere Ibn-i Bākōyas, fühlte sich durch dessen gehaben an menschen wie Ġamsāq, Nimrod, Farao und Hāmān erinnert und erwiderte ironisch, er möchte lieber bei Ibn-i Bākōya bleiben, der zusammen mit jenen herrschaften eher in der hölle zu finden sein werde¹¹⁸. Grosstun mit dem eigenen reichum konnte ihn vertreiben. Als er nach unangenehmen erfahrungen mit Abū 'Alī-i Siyāh und ḥwāḡa-i Ḥabbāz in Marw die stadt verlassen wollte, wurde er noch von einem reichen herrn in sein haus gebeten. Eine mächtige säule, die den grössten balken des hauses trug, entlockte dem scheich einen weisen

¹¹⁴ *Asrār* 327/Shuk. 411, 14-412, 9. *Ḥikm* 91-92/Shuk. 53, 10-21.

¹¹⁵ *Asrār* 329/Shuk. 413, 16-19.

¹¹⁶ *Asrār* 320/Shuk. 403, 9-11.

¹¹⁷ Maḡd-i Ḥwāfi: *Rawda-i ḥukd*, Teheran 1345, 128-129. S. auch hiernach 180.

¹¹⁸ *Asrār* 224/Shuk. 270, 13-271, 4.

spruch. Der Hausherr nahm das zum Anlass, von den Mühen und Kosten zu sprechen, die ihm die Beschaffung der Säule verursacht habe, und sich dieses einzigartigen Besitzes zu rühmen. Da sagte Abū Sa'īd: »Wie weit sind ich und dieser Mann voneinander entfernt!« und hielt sich nicht länger auf, sondern kehrte nach Mēhana zurück.¹²⁰

Schon Muḥāsibī hatte das Prahlern mit Bauten zu den Sünden der Augendienerei, der Geltungssucht, gerechnet¹²¹, und Abū Tālib al-Makkī hatte den Schmuck der Häuser verurteilt¹²². Yahyā b. Mu'āḍ ur-Rāzī hatte den Stolz gegenüber jemand, der mit seinem Vermögen prunkt, als demüt verherrlicht¹²³, wie man ja überhaupt den Stolz gegenüber den Reichen für eine Tugend hielt und mit demüt gleichsetzte. Nach Quṣayrī soll der Gastgeber schamhaft sein¹²⁴. Ġazzālī warnt den Gastgeber davor, den eingeladenen seine Überlegenheit fühlen zu lassen¹²⁵. Der Naḡm ad-dīn al-Kubrā zugeschriebene Knigge für ṣūfiyya¹²⁶ hält es für unanständig, wenn der Gast sich nach den schönen Einrichtungsgegenständen umschaute und näheres darüber erfahren will, und tadelt auch, wenn der Gastgeber selber auf seine teuren Dinge zu sprechen kommt¹²⁷. In den *Maqāmāt-i ḥamīdī*, deren Verfasser 559/1164 gestorben ist, bildet das aufdringliche Geschwätz eines Gastgebers den Inhalt der 20. Maqāma: Ein Scheich lässt sich von einem Tuchhändler zu einer Sikkā einladen, wird aber schon auf dem Weg und dann auch bei ihm zu Hause derart mit allerlei persönlichem Kram beschwätzt und mit Nachrichten über seine Erwerbungen Sturm gemacht, dass er mitten in der Nacht fluchtartig heimrennt. Die Nachstreife greift ihn auf und wirft ihn ins Gefängnis. Zum Erbetteln seines Lebensunterhalts vor die Tür des Kerkers gestellt, wird er erkannt und dann freigelassen. Er schwört, nie mehr an ein

¹²⁰ *Asrār* 251-2; *Shuk* 311.

¹²¹ *Ḥifẓa*, Kairo 1970, 290, ed. M. Smith, *Gibb Mem. New Series* 15, 1940, 130, 13.

¹²² *Qūt* 2, 52 (tafsīl zu 'ulūm), 2, 185-186 (wasf az-zāhid).

¹²³ *Risāla*, Kap. ḥuṣūṣ/kommt 3, 17.

¹²⁴ *Risāla*, Kap. ḥayā/kommt 3, 148, 2.

¹²⁵ *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Kairo ohne Jahr, 2, 12-13 (bāb 4 fi ādāb ad-diyāfa).

¹²⁶ *Ādāb al-murīdīn* Richard Gramlich, *Die schiitischen Dervischorden Persiens* 1, Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes 36, 1, Wiesbaden 1965, III, macht mit Recht auf die zweifelhaftigkeit der Zuschreibung dieses Werks an Kubrā aufmerksam. Yahyā Bāharzī: *Awrād al-ahbāb* (verfasst 723-4/1323-4), 2, Teheran 1345, 27. pu. nahm es für eine Schrift Kubrās und verarbeitete es in seine *Awrād*. Ahmād-i Munzawī, *Fihrist-i nuḥūḥāw-i ḥaṣṣ-i fārsī*, 2, 1, Teheran 1349, p. 1012, führt das Buch unter dem Titel *Ādāb-i ṣūfiyya* als ein Werk Kubrās an.

¹²⁷ Ein Knigge für Sufīs, *RSD* 32, 1957, 518. M. de Laugier de Beurecueil, in *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 59, 1960, 222-237. Bāharzī: *Awrād*, 2, 154, 7-8 und 12.

sikkā-essen zu gehen und nie mehr einem gastgeber vom markt zu folgen¹²⁷.

Abū Saʿīd rügte in Qāyīn einen Abū Saʿīd-i Haddād, weil er nicht an eine einladung gekommen war und gesagt hatte: Vierzig jahre habe ich nur mein eigenes brot und nie das brot anderer gegessen. Er verkündete demgegenüber die lehre, alles brot, das er in seinem über 50-jährigen leben gegessen habe, sei das brot gottes gewesen¹²⁸.

EIN SCHRITT, ZWEI SCHRITTE

Auf die frage Šiblis nach dem weg zu gott, soll Hallāg geantwortet haben: »Zwei schritte, und du bist am ziel. Schlag das diesseits denen, die es lieben, ins gesicht und überlass das jenseits denen, die es wollen!«¹²⁹ Šibli selbst wird der spruch zugeschrieben, vom menschen zu gott seien es zwei schritte, wer den übergang vollziehe, sei am ziel¹³⁰. Er verrät uns nicht, worin er diesen übergang sieht. Vielleicht meinte er nur einfach die kürze des weges, vielleicht aber auch den übertritt aus dem dasein ins nichtsein und vom nichtsein in gottes sein. Schon früher soll Bastāmi zwei schritte gefordert haben: den verzicht auf die eigenen ansprüche und die befolgung der gebote gottes¹³¹. Später benutzte Yahyā as-Suhrwardi (hingerichtet 587/1191) den satz von den zwei schritten, um zu sagen, dass der weg zur liebe (ʿiṣq) über die beiden vorstufen erkenntnis (maʿrifat) und minne (mahabbat) führe¹³². Šams-i Tabrēzi brauchte ihn als redensart im sinne von »ohne weit zu gehen«¹³³, aber auch um das vorziel und das endziel der mystischen reise zu bezeichnen, nämlich den gang ins jenseits und von dort weiter zu gott¹³⁴. In einem unklaren streit über das musikhören wird jemand, vielleicht Šams, vorgeworfen, er sei durch tanz zu gott gelangt. Der angegriffene erwidert: »Tanze auch du und gelange zu gott! 'Zwei schritte, und du bist am ziel'«¹³⁵.

¹²⁷ Hamīd ud-dīn ʿUmar b. Maḥmūd-i Balḥī, *Maqāmāt-i hamīdi*, nr 20, Isfahan 1344, 170-185.

¹²⁸ *Asrār* 240 *Shuk* 293, 3-11.

¹²⁹ Louis Massignon *Akhbar al-Hallaj*, Paris 1957, nr 73.

¹³⁰ Nicholson's kommentar in *Mawlānā: Maṭnawī* 4, 1549.

¹³¹ *Tafk.* 1, 165, 2-4.

¹³² Otto Spies, *Munir al-ʿUshshāq. The Lovers' Friend*, Bonner Orientalistische Studien 7, Stuttgart 1934, 39, 3-40, 1.

¹³³ *Maqālāt* 288.

¹³⁴ Afāki *Manāqib* 668, 7-17.

¹³⁵ *Maqālāt* 276-277. Es scheint nicht ausgeschlossen, dass ein zusammenhang besteht mit der geschichte von ʿUmāyūd und Aḥmad-i Zindīq, die in *Maqālāt* 51-52 und im

Mawlānā selbst meint mit zwei schritten wahrscheinlich nur wieder die kürze der inneren strecke, die er hätte zurücklegen sollen, aber nicht zurückgelegt hat, um gott zu erreichen¹³⁶.

In der legende Abū Sa'īds sollen nun die »beiden schritte« auch ein lehrsatz Quṣayrīs gewesen sein. Nach der methode, dem gegner das wort im munde umzudrehen, habe Abū Sa'īd die these dagegengestellt, ein einziger schritt genüge, nämlich der über sich selbst hinaus¹³⁷. Der standpunkt Abū Sa'īds mag richtig wiedergegeben sein, liess er doch einmal auch verlauten, man sehe gott überall, wenn man nur einen einzigen schritt = wahrhaftigkeit (*ṣidq*) auf den weg des strebens setze¹³⁸. Aber die weisheit, die hinter Abū Sa'īds gegenformulierung steckt, kann auch Quṣayrī bekannt gewesen sein, denn dieser berichtet von seinem lehrer Daqqāq, er habe einen weither gereisten belehrt: »Hier geht es nicht um die zurücklegung grosser strecken und das erdulden von reisesträpazen. Entferne dich einen schritt von dir selbst, und du hast dein ziel erreicht!«¹³⁹ Ähnlich äusserte sich später Anṣārī. Er erinnert an einen spruch Ḥallāgs, nach dem sämtliche sogenannten standplätze des mystikers im grunde nur ein einziger schritt seien, und interpretiert – etwas verschoben –: »Dieser schritt bist du. Gehst du über dich selbst hinaus, so hast du ihn (gott) schon erreicht!«¹⁴⁰.

Andererseits hinterliess auch Abū Sa'īds lehrer Qaṣṣāb eine formulierung des sachverhalts, die mehrere schritte voraussetzt. Dieser hatte nämlich die beseitigung des interesses an den äusseren dingen gerade nur als den niedrigsten grad der askese bezeichnet und behauptet, sie sei ihm schon »mit dem ersten schritt« gelungen¹⁴¹. Abū Sa'īd selbst zitiert den dahinterstehenden satz des profeten, dass die entfernung des diesseits und des jenseits aus dem blickfeld, des »schmutzes« vom weg, nur der »niedrigste zweig des glaubens« sei¹⁴², und erwähnte

Ḥafṣnāma 270-273 erzählt wird. Schon diese beiden quellen erzählen sie nicht in allen teilen gleich und geben ihr je eine andere deutung. Das beiden fassungen gemeinsame = die drehung Ahmad-i Zindiqs im tanz, die offenbar mehr sagt, als man sonst sagen könnte. Über die wirksamkeit wortloser winke eines Miyanḡiyū und Mullā Šāh hiernach 493.

¹³⁶ *Maṣnavī* 4, 1549.

¹³⁷ *Asrār* 70 Shuk. 74, 11-13.

¹³⁸ *Asrār* 302 Shuk. 380, 15-16. *Taḥk.* 2, 335, 16-17.

¹³⁹ *Risāla*, kap. ḥalwa:komm 2, 140. Dasselbst auch das berühmte wort gottes an Bostānī im traum: »Entferne dich von dir selbst und komm!«

¹⁴⁰ *Maṣṣūḥ-i Šayḥ al-Islām*, ed. Archery 77 ed. Salḡūqī 40.

¹⁴¹ *Taḥk.* 2, 186, 22-187, 1.

¹⁴² Hiervorn 82.

in einer predigt David, der gesagt habe: »Mein gott, ich suche dich, bis ich dich finde«. Darauf habe ihm gott bedeutet: »Du hast mich verlassen schon mit dem ersten schritt, den du tun woltest, denn du dachtest dir das suchen als etwas, was von dir ausgehe statt von mir«¹⁴³. Abū Sa'īd war auch selbst ohne weiteres imstande, bei gelegenheit »ein schönes reisen zu gott« anzupreisen und hinzuzufügen: nicht mit den füssen, sondern mit dem hohen streben¹⁴⁴, also durchaus ein wandern und nicht bloss einen schritt.

KEINE FALSCH EENTHALTSAMKEIT

Doch zielte seine lehre tatsächlich darauf ab, den wert der asketischen verzichteleistungen und der äusseren andachtsübungen herabzusetzen. Seinen eigentlichen weg wollte er in der überwindung der werkgerechtigkeit und im aufgeben seiner selbst gesehen wissen. Er kommentierte sure 49, 13: »Der edelste von euch ist der enthaltsamste«, folgendermassen: »Enthaltensamkeit (*parhūzgārī*) heisst, sich seiner selbst zu enthalten. Enthält man sich seiner selbst, so hat man ihn (gott) erreicht. Sure 11, 126: 'Und dies ist die strasse seines herrn, eine gerade'. Dies ist mein weg. Alles andere ist blindheit. Der fasten hat diesen weg nicht, der nachtaufsteher hat ihn nicht, der andachtsverrichtende hat ihn nicht, der im gebet sich niederwerfende hat ihn nicht, der im gebet sich verbeugende hat ihn nicht. Dies ist der weg des sich-seiner-selbst-enthaltens... Das ist mein weg, wenn du meinen weg kennen lernen willst (oder: suchst)«¹⁴⁵. Er zitierte Abū 'Abdallāh (al-)Ḥusayn b. Aḥmad b. Gā'far ar-Rāzī (gest. 404/1014)¹⁴⁶, der einmal nach kälte und hunger eingeschlafen sei und dann eine unbekannte stimme habe sagen hören: »Was wähnst du, dass gottesdienst beten und fasten sei? Sich den bestimmungen des herrn unterstellen ist besser als beten und fasten«¹⁴⁷. Er verwies auf Dāwūd at-Ṭūī (gest. 160/776-7 oder 165/781-2), der eines nachts auf dem friedhof folgendes gespräch mit angehört haben soll: Jemand fragte: »Ach, was habe ich? Habe ich denn nicht gebetet und gefastet?« Jemand antwortete: »Doch, aber als du mit deinem herrn allein warst, hattest du ihn nicht vor augen (*rāqaba*)«. Abū Sa'īd fügte hinzu: »Wer bei den erfüllungen seines herzens gott vor augen hat, den bewahrt gott

¹⁴³ *Asrār* 276 Shuk. 345, 5-8.

¹⁴⁴ *Asrār* 322 Shuk. 405, 19.

¹⁴⁵ *Asrār* 298 Shuk. 375, 4-10.

¹⁴⁶ Sulamī *Fahāqūt*. III Pedersen, einleitung 81, nr 68. *Ta'riḥ Baḡdād* R, 15.

¹⁴⁷ *Asrār* 257 Shuk. 319, 5-8.

bei den bewegungen seiner glieder«¹⁴⁸. Massnahmen am rand der frömmigkeit erübrigen sich also bei konzentration auf den kern. Beide, Rāzī und Tāī, galten als grosse asketen. In Nōqān, im heutigen Mašhad, verstimmte Abū Sa'id einen asketen, der ihn aufgesucht hatte, durch nichtbeachtung und erklärte dann: Asketen braucht man keine. Er warnte auch vor dem verkehr mit den koranlesern, gegen die die sūfiyya eine alte feinde führten, und sprach zu seinem enkel Abū l-Faṭḥ, der sich im geheimen der askese ergeben hatte: »Wenn du dorthin gelangst (das heisst vor gott), sieh zu, dass du nicht von mir sprichst, denn du bist nur ein drecklein an jenem hof. Das heisst wenn du ins jenseits kommst, darfst du nicht sagen: Ich gehöre zum scheich, denn du wandelst in asketerei und tust ein werk durch dich selbst, ohne dem scheich nachzufolgen«¹⁴⁹ — zugleich eine mahnung, nichts gegen oder ohne das geheiss und die methode des scheichs zu unternehmen. Er rezitierte einmal den vierzeiler:

Wir haben ausser(halb) dieser welt eine andere welt,
ausser(halb) von hölle und paradies einen andern ort.
Vngahunderet und verlichtheit sind unser kapital
Koranleserei und asketerei sind eine andere welt¹⁵⁰.

Abū Sa'ids vorbehalte gegen die askese werden durch seine bedingte anerkennung grösserer aufwendungen und durch seine öftere zulassung enthemmten geniessens bestätigt. Die *Asrār* sind voll von berichten über gastmähler, die Abū Sa'id selber veranstaltete oder zu denen er sich einladen liess. In Nōšābūr soll er für die sūfiyya selbst in moscheen gelage angeordnet und durchgeführt haben, eine absichtliche herausforderung andersdenkender¹⁵¹. In Mēhana ging er nach einem ausgiebigen frühlingsregen an den fluss und liess seine schüler baden¹⁵². Er konnte unter umständen sogar einen verstoss gegen gesetz und sitte verzeihen, wie bei jenem 'aliden in Tās, der sich sexuellen ausschweifungen ergeben hatte¹⁵³. Einst veranstaltete Abū Sa'id in Pōšangān, einem dorf bei Nōšābūr, eine riesige einladung. Ein kritiker hielt das anzünden von tausend kerzen für verschwendung. Abū Sa'id aber erklärte: »Nichts, was du für gott tust, ist verschwendung. Aber

¹⁴⁸ *Asrār* 276 Shuk. 345, 9-12.

¹⁴⁹ *Asrār* 180-181 Shuk. 218, 8-219, 1.

¹⁵⁰ *Asrār* 339 Shuk. 426, 14-15.

¹⁵¹ *Asrār* 77 ff. 89-90 Shuk. 34 ff. 102-103. *Hōlāt* 119-120 Shuk. 69-70: die rüben-geschichte ohne gastmahl. Hier 291.

¹⁵² *Asrār* 184-6 Shuk. 222, 19-224.

¹⁵³ *Asrār* 222 Shuk. 268, 6-269, 1. Hiervon 67.

wenn du ein dāng silber für dein ich ausgibst, ist ■ verschwendungs¹⁵⁴. Abū Sa'īd bezog also zu askese und lebensgenuss die gleiche distanz wie zu armut und reichtum.

ÄLTERE BEISPIELE GEGEN LEISTUNGEN DES WELTVERZICHTS

Diese haltung hatten andere fromme schon vor Abū Sa'īd eingenommen. Abū Tālib al-Makki nennt diese einstellung das verhalten der erkennen, im gegensatz zum weg der geistlichen kämpfer und dem exerzitium der novizen¹⁵⁵, und zählt dafür schon sehr alte vertreter auf: Ma'rūf al-Karḥī bekam gute sachen und ass. Man sagte zu ihm: Dein bruder Biṣr (al-Hāfi) isst davon nichts. Ma'rūf erwiderte: »Meinen bruder Biṣr hat die gewissenhafte peinlichkeit (wara') festgepackt (qabada), mich die erkenntnis (freigegeben) (hasafa). Ich bin ein gast im haus meines herrn. Wenn er mich speist, esse ich. Wenn er mich hungern lässt, fasse ich mich in geduld. Was habe ich mit protest und eigenem wählen zu tun?« Ein geistlicher bruder Biṣrs (gest. 227/841) kam zu Biṣr, als dieser im hause beim essen war. Biṣr forderte ihn auf zu essen. Der besucher sagte: Ich faste. Biṣr gab ihm ein stückchen brot und wiederholte die aufforderung. Der besucher ass. Biṣr sagte: Jetzt bist du von der anfechtung des fastens befreit und hast mir noch freude bereitet. Eines morgens stand Biṣr lustend auf. Da besuchte ihn Fath al-Mawḥilī (gest. 220/835). Biṣr gab einem diener eine handvoll geld und sprach: Kaufe uns die besten speisen, süßigkeiten und parfüme, die du findest. Etwas derartiges hatte er noch nie zu ihm gesagt. Der diener besorgte die speisen, und Biṣr ass dann mit Fath. Früher hatte er nie mit jemand gegessen. Ein ṣūfi sagte: »Wenn dir dein herr geld gibt, lässt er dir freie hand zu kaufen, was du willst und worauf du lust hast. Gibt er dir direkt zu essen, so iss das und wähle nicht etwas anderes!« Ibrāhīm b. Adham gab einem seiner frommen brüder geld und sagte: Kaufe uns damit rahm, honig und ḥawrānisches brot! Der geheissene fragte: Mit all dem geld? Ibrāhīm versetzte: »Nanu! Wenn wir etwas finden, essen wir wie männer, und wenn wir nichts haben, üben wir geduld wie männer«¹⁵⁶.

Wie Abū Sa'īd, so hatte schon Saḥl at-Tustarī die eigene askese

¹⁵⁴ *Asnār* 107, 4-5 *Shuk* 127, 10-12 *Hālat* 70, 5-8 *Shuk* 41, 9-11. Ein anderer einspruch gegen diese art verschwendung Abū Sa'īds im *Nāṣībūr* hiervorn 66. Vgl. hier 291.

¹⁵⁵ *Qūr* 4, 59, ult. (*riyādat al-muridin fī l-ma'kūl*).

¹⁵⁶ *Qūr* 4, 61, 2-12.

auf den anfang seiner mystischen laufbahn beschränkt. Ibn Masrūq bat Sahl, ihm etwas über seine anfänge ■ erzählen: Was assest du? Sahl: »Pro jahr für drei dirham. Für einen dirham kaufte ich traubenhonig, für einen fett und für einen reismehl. Daraus huk ich 360 kügelchen und nahm jede nacht ein kügelchen, um damit das fasten zu brechen«. Ibn Masrūq fragte: Und jetzt? Sahl versetzte: »Ich esse ohne grenze und ohne einschränkungen¹⁵⁷. Schon Ġunayd zog einen religionsfrevler von guter herzensart (*ḥasan al-ḥuluq*) einem koranleser von schlechter herzensart vor¹⁵⁸, genau wie ein gerechter ungläubiger (wie Anōstarwān) lieber gesehen wurde als ein ungerechter gläubiger (wie Ḥaḡḡāḡ). Zu den vielen, die ähnlich dachten, hatte auch al-Ḥakīm at-Tirmiḡī gehört. Obwohl auch er zuerst strenge askese geübt hatte¹⁵⁹, schien ihm dann doch die bekämpfung der geschlechtskraft und der verzicht auf eine saubere erscheinung auf einem missverständnis der wahren askese, der des herzens, zu beruhen¹⁶⁰. Zwei grosse ehemalige asketen hatten die askese als ein unding hingestellt. Ihre überlegungen waren verschieden. Der eine, Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī, sagte: »Askese gibt es erst gegenüber erlaubtem, erlaubtes gibt es im diesseits nicht, also gibt es auch keine askese«¹⁶¹. Der andere, Šiblī, sagte: »Askese ist religiöse gleichgültigkeit: Das diesseits ist nichts, und askese gegen nichts ist (religiöse) gleichgültigkeit«¹⁶². Abū Bakr al-Wāsiṭī hatte gefunden, dass askese gegen etwas, was vor gott nicht so viel wie ein mückenflügel wiege, eigentlich sinnlos sei¹⁶³. Autoritäten wie Sufyān at-Tawrī, Ahmad b. Ḥanbal, 'Isā b. Yūnus (as-Sab'ī, gest. 188/804) hatten als weltverzicht einzig das bewusstsein, dass die zeit für die bewährung kurz bemessen sei (*qīṣar al-amal*), gelten lassen wollen¹⁶⁴.

Wie für Abū Sa'īd war auch für manche ältere šūfiyya das, worauf es ankam, nicht der verzicht auf diesseitige glücksgüter, sondern der blick auf gott gewesen. Ibn 'Aṭā' hatte zu einem ḥurāsānischen filosofen, der sich kasteite, gesagt: »Weisst du denn nicht, dass das, wozu du dich mit deinem leib gesellst kannst, schmutz ■ gegenüber dem, was du mit deinem herzen zu sehen bekommst, und dass das, was

¹⁵⁷ Qūr 4, 52, 17-23. Variante Qūr 4, 60, apu-61, 2.

¹⁵⁸ Luma' 177, 9-10.

¹⁵⁹ Bad' (Buduwu) Sa'n, in *Ḥatm al-awliya'*.

¹⁶⁰ Tirmiḡī: *Kitāb al-ḥuqūq*, III. Isma'īl Saib 1 1571, 196a-b.

¹⁶¹ Quṣayrī, kap. zuḥd/komun. 2, 173.

¹⁶² Luma' 47, 10.

¹⁶³ Taḏk. 2, 278, 9-10.

¹⁶⁴ Quṣayrī, kap. zuḥd/komun. 2, 171.

du mit deinem herzen zu sehen bekommst, staub ist gegenüber dem, was du in deinem innersten (*sirr*) vor augen haben kannst? Habe gott vor augen im geheimen und öffentlichen, denn das (oder er) ist besser als alle deine werke und gottesdienste, zu denen du dich gesellst! »Das gott-vor-auge-haben (*murāqaba*) aber bringt den zustand der gottesnähe mit sich«, schliesst Sarrāg seine mitteilung¹⁶⁵. Yahyā b. Mu'āḍ ar-Rāzī hatte ebenfalls die erkenntnis gottes jenseits des entweder-oders zwischen dem streben nach der welt und dem verzicht auf die welt gesehen. »Die welt ist eine braut. Wer sie sucht, ist ihre zofe, und wer auf sie verzichtet, schwärzt ihr das gesicht, rupft ihr das haar aus und zerreißt ihr das kleid. Der gotterkenner jedoch beschäftigt sich nur mit seinem herrn und wendet sich ihr überhaupt nicht zu!«¹⁶⁶.

DAS BILD DES NÄHERRÜCKENS

Das bild der ortsveränderung, das sowohl mit dem »einen schritte« als auch mit dem längeren beschreiten des weges zu gott, herauf-heschworen wird, ist in der *sūfik* alt. Abū Bakr al-Tamastānī (gest. nach 340/952) hatte es in der auswanderung der profetengenossen »zu gott und dessen gesandtem« vorgeprägt gesehen. »Der weg ist klare«, hatte er gesagt, »und koran und spruchtradition stehen unter uns. Die profetengenossen hatten zwei vorzüge! Sie hatten äusserlich umgang mit dem profeten und wanderten innerlich aus zu gott (*higra*); bei sich selbst fühlten sie sich fremd. Du brauchst nur an sure 4, 100 zu denken, wo es heisst: 'Und wer sein haus verlässt, um zu gott und dessen gesandtem auszuwandern – wird er vom tod ereilt, so fällt seine belohnung zu lasten gottes'. Wenn nun von uns einer sich zu koran und spruchtradition gesellt, aus sich selbst, von den menschen und aus der welt in die fremde zieht und in seinem herzen zu gott auswandert, ist er der wahrhaftige, der das richtige treffende, der den spuren der profetengenossen folgende, nur dass die eigentlichen profetengenossen ihm ihren umgang mit dem profeten voraushaben!«¹⁶⁷. Oft, besonders später, stellte man sich die reise als einen aufstieg oder aufflug vor und sah das vorbild in der himmelfahrt des profeten¹⁶⁸.

Abū Sa'īd glaubte, auch im näheren zusammenrücken ein gutes

¹⁶⁵ *Luma'* 55, 19-56, 5.

¹⁶⁶ *Luma'* 39, 14-17, und 80, 11-13. Qulayrī, kap. zuhd (gegen den schluss)/komm. 2, 176. Hartmann: *Al-Kuschairī's Darstellung*, 42.

¹⁶⁷ Sulamī: *Ṭabaqāt* 473, 3-10 Pedersen 496, 8-497, 4, *Hilya* 10, 382 (var.).

¹⁶⁸ Weiteres *Fimā'ih*, einleitung 87, 93.

bild gefunden zu haben. In einer versammlung, die er in Tös halten wollte, forderte der platzanwaiser und veranstaltungsmeister (*mu'arrif*) die zahlreich erschienenen zuhörer auf, je einen schritt näherzurücken. Da schloss der scheich die sitzung schon vor ihrer eigentlichen eröffnung, indem er den segensspruch auf Mohammed und dessen familie von sich gab und anfügte: »Was ich hatte sagen wollen und alle profeten gesagt haben, hat er schon ausgesprochen: Jeder soll von dort, wo er ist, einen schritt näher herandrücken!« Er stieg vom sitz herunter und liess sich an jenem tag bei dieser einzigen weisheit, die ihm alles zu sagen schien, bewenden.¹⁶⁹

Abū Sa'ids aufforderung, zu gott schön zu reisen, und zwar geistig, nicht mit den beinen¹⁷⁰, lässt sich zu einer äusserung Abū 'Ujmān al-Mağribis stellen, der von weither nach Nēšābūr gekommen war und dort 373/983-4 gestorben ist¹⁷¹, aber das reisen an sich eher abgelehnt zu haben scheint und empfohlen hatte, lieber von seinem trieb, seiner lust und seinem willen fortzureisen¹⁷². Den blick eher auf die negative seite dieser reise nach innen, auf die mühsame arbeit der selbstläuterung, richtet ein spruch, in dem Abū Sa'id den gang nach innen mit der kreisenden bewegung eines mühlsteins vergleicht. Er sass zu pferd vor einer mühle und lehrte: »Wisst ihr, was diese mühle erzählt? Sie sagt: Süfik ist das, was ich tue. Ich empfange grobes und gebe feines zurück. Ich kreise um mich selbst. Ich reise in mich selbst, um das, was nicht sein soll, aus mir zu entfernen«, oder nach einer andern lesart: »In sich selbst hineinzureisen, um das, was nicht sein soll, aus sich zu entfernen, ist besser, als in der welt boden unter den füssen zurückzulegen«¹⁷³.

Das bild der standortsverlagerung erklärt sich leicht aus der alt-eingesessenen auffassung, dass man süfi nur durch eine veränderung der person, durch eine betätigung, durch einen inneren vollzug werden könne, nicht durch blosse angliederung gelernter wissens, auch wenn dieses tiefste weisheiten enthalte. Die vita schildert das in einem gespräch, das Abū Sa'id mit einem ehemaligen studiengefährten aus Marw, Abū Bakr-i Šābūni¹⁷⁴ geführt haben soll. Dieser wunderte

¹⁶⁹ *Asrār* 216/Shuk. 260, 4-13.

¹⁷⁰ Hier 116.

¹⁷¹ J. Pedersen, *Le Tounisien Abū 'Ujmān al-Mağribi et le sufisme occidental*, *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris 1962, 705-716.

¹⁷² Sulami 480, 3-6/Pedersen 507, 10-12. *Tağk.* 2, 310, 1-3.

¹⁷³ *Asrār* 287 Shuk. 360, 8-13. Unsichere textgestalt.

¹⁷⁴ Nicht identisch mit Abū 'Ujmān Ismā'īl b. 'Abdarrahmān as-Šābūni (gest. 449, 1057), der mit Abū Sa'id in Sarāḥs studiert haben soll (hiervon 49).

sich, es nicht über den gelehrten hinausgebracht zu haben, obwohl sie beide doch denselben unterricht genossen hätten. Abū Sa'īd antwortete, das liege an ihrer verschiedenen aufnahme des profetenwortes, das sie damals zusammen gehört hätten, nämlich des wortes: »Zum schönen islam gehört, alles zu lassen, was einen nichts angeht«. Sābūnī habe den satz bloss auswendig gelernt, Abū Sa'īd dagegen betätigt, das heisst alles entbehrliche aus seinem herzen entfernt und sich allein an das unentbehrliche gehalten. Dies sei gott, und gott habe gesagt (sure 6,91): »Sprich: Gott! Dann lass sie in ihrem geplauder weiterspielen!« Er zitierte noch sure 73, 9: »Es gibt keinen gott ausser ihm. Darum nimm ihn dir zum sachwalter!«¹⁷⁵

BEDÜRFTIGKEIT UND AUFRICHTIGKEIT

Die triebkräfte, die der mensch mitbekommen haben muss, damit seine bewegung in der angedeuteten richtung in gang kommt und im gang bleibt, sind nach Abū Sa'īd bedürftigkeit (*iftiqār*, *niyār*) und aufrichtigkeit (*ihlās*). Ohne diese gaben, die sich der mensch nicht durch arbeit erwerben kann, sondern als geschenk erhalten haben muss, schien Abū Sa'īd die *ṣūfik* hohle künsterei und leeres getue. Abū Sa'īd brachte damit zwei begriffe auf einen nenner, die al-Ḥakīm al-Tirmidī als gegensätze voneinander getrennt hatte – freilich ohne sich bewusst gegen die thesen Tirmidīs zu wenden, die er wahrscheinlich gar nicht kannte. Tirmidī hatte die spitzen dieser gegensätze »hilfslosigkeit« (*iftirār*) und – den gegenpol – »wahrhaftigkeit, ehrlichkeit« (*sidq*) genannt. Hilfslosigkeit bedeutete für Tirmidī einen hohen religiösen wert. Die wahrhaftigkeit versah er mit einem negativen vorzeichen¹⁷⁶.

Für Tirmidī war »hilfslosigkeit« die verfassung eines menschen, der eingesehen hat, dass ihn sein ehrliches bemühen nie retten wird und dass er ganz auf das eingreifen gottes angewiesen ist, wenn er zu einem ziel kommen und aus der sackgasse seines misserfolgs herausgeführt werden soll. Baut er nämlich auf seine eigene religiöse tüchtigkeit, so gerät er zwangsläufig immer tiefer in eine verhaftung ans ich und muss, um diesem falschen kurs zu entinnen, eine kehrtwendung zur einsicht in seine hilfsbedürftigkeit vollziehen. Der begriff »hilfslosigkeit«

¹⁷⁵ *Asrār* 214/Shuk. 257, 16-258, 10.

¹⁷⁶ *Ḥaṣṣ al-ʿandiyā*, index muḥṭarr. besonders 407-408. Tirmidī: *Aḡwiba*, hs. Isma'il Saib I 1571, 132a-133a. Zu *ṭarḡ* s. Tirmidī: *Daḡā'iq al-'ulūm*, K. Isma'il Saib I 1571, 45a-b. Die koranische grundstelle ist sure 27,62. »Oder wer sonst erhört den hilflosen (muḥṭarr), wenn er ihn anruft, und behebt das unheil?«

(*idtirār*) beschreibt vor allem diese erfahrung. Der begriff »bedürftigkeit« (*iftiqār*) betont eher das verlangen, das dieser einsicht folgt oder sie begleitet. Ibn 'Atā' forderte, wie andere, die bedürftigkeit nach gott und sprach einmal den satz aus: »Alles im himmel existiert nur durch die bedürftigkeit (*iftiqār*), und alles auf erden existiert nur durch die hilflosigkeit (*idtirār*)«, womit er sure 8, 66 erklären wollte: »Er (gott) weiss, dass unter euch schwachheit ist«¹⁷⁷.

Abū Sa'id nun gab der bedürftigkeit einen noch stärkeren gefühlsgelalt und sagte: »Süfik durch vorsagen (*talqin*) ist ein bau auf dung (*siḡin*). Diese sache (die süfik) kann niemand einfach mit einer nadel aufgenäht und nicht einfach mit einem faden angebunden werden«¹⁷⁸. ... Das ist nichts, was mit blossen worten besorgt werden könnte. Solange du nicht schneidest, läuft kein blut. Nur mittels der bedürftigkeit kann diese sache besorgt werden. Bedürftigkeit muss dasein«¹⁷⁹. »Wahre knechtlichkeit ist zweierlei: Schöne bedürftigkeit nach gott, ein innerer zustand, und schöne nachahmung des gesandten gottes, etwas, woran das ich keinen anteil und keine freude hat«¹⁸⁰. Diese bedürftigkeit war für Abū Sa'id nicht mit dem willen zu erzwingen, sondern musste ohne eigenes zutun einfach dasein und bildete dann den nährboden für weitere gnaden. »Ihr muslimen«, rief er, »es ist selten geworden, dass jemand davon (er meint das wissen um gott als dem einzigen handlungssubjekt) eine ahnung hat und seiner selbst satt geworden ist. Wann öffnet sich die sache? Sie öffnet sich nur der bedürftigkeit dessen, der ein verlangen (*ḥāy*) und eine not (*ḡiriftārī*) spürt. Bedürftigkeit (*niyāz*) muss dasein! Bedürftigkeit muss dasein! Die bedürftigkeit ist aber etwas, was nur entstehen kann (*ḥāstanī*). Wollen (*ḥwāst*) nützt hier nichts. Die bedürftigkeit ist dann der magnet, der die geheimnisse der (höheren) wirklichkeit anzieht«¹⁸¹. Doch sagte er ein andermal, dass sie sich mit einem wollen oder streben (*irādat*) und einer traurigkeit (*ḥuzn*, wahrscheinlich über die einsamkeit) vergesellschaftete¹⁸². Sie macht sich im herzen als ein brand (*ḡāz*), nach anderer, vielleicht schlechterer lesart als ein inneres rumoren (*ḡār*), bemerkbar. Abū Sa'id

¹⁷⁷ Sulamī, *Tafṣīr*, zu sure 8, 66, bei Paul Nwyia, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, 54.

¹⁷⁸ Redensart *Asrār* 301, 2-3, 314, apu-pu/Shuk. 378, 12-13, 396, 12-13.

¹⁷⁹ *Asrār* 310, unten Shuk. 391, 8-12 (ich folge Shuk.). Zu dieser bedürftigkeit vgl. auch hier 210.

¹⁸⁰ *Asrār* 306/Shuk. 385, 13-15.

¹⁸¹ *Asrār* 317, oben Shuk. 399, 8-13. Die übersetzung folgt einer mischung beider ausgaben.

¹⁸² *Asrār* 305, 7 Shuk. 384, 4.

unterschied in anknüpfung daran zwei arten feuer, ein lebendiges und ein totes. Das tote, sagte er, sei das der hölle, das der finsternis (ohne erklärung) und das der beängstigenden verlassenheit (*waḥṣat*), das lebendige dagegen das der bedürftigkeit, durch das das ich verbrannt werde. Wenn das geschehen sei, verschwinde dieses lebendige feuer, das im gegensatz zum ersten lichtcharakter trage, nicht, sondern verwandle sich in ein feuer der sehnsucht (*ṣawq*), das dann den mystiker stetsfort weiterbegleite. Denn, so erklärte Abū Sa'īd, »so wie es heute ein Verborgenes gibt, so wird es auch dereinst... ein Verborgenes geben. Zugang zu gottes sosein ist unmöglich. Wer ihn sieht, sieht ihn nur nach massgabe seines glaubens. Jenes licht (das heisst das feuer der sehnsucht) ist der glaube, der das herz zum auge bringt« (da nach orthodoxer islamischer lehre die menschen dereinst gott nicht mit dem herzen, sondern mit den augen schauen werden)¹⁸³. Nach Abū Sa'īd ist gottes barmherzigkeit zwar so gross, dass er sündler braucht¹⁸⁴, aber nur das bewusstsein der bedürftigkeit gewährleistet ihnen die sicherheit, trotz ihrer sünden immer noch diener gottes zu sein. Adam habe diese bedürftigkeit (*iftiqār*), der teufel dagegen selbst ruhm (*iftihār*) gezeigt¹⁸⁵.

Abū l-Ḥasan-i Ḥurraqānī mass nur der bedürftigkeit die kraft bei, das tor zum ziel aufzustossen¹⁸⁶. Bahā'ī Walad bezeichnete gott als zufluchtsstätte der bedürftigkeit, betrachtete die liebende bedürftigkeit als die voraussetzung für das erleben göttlicher nähe und paradiesischer freuden und glaubte sogar zu können, dass gott ihn selbst von kopf bis fuss mit dieser bedürftigkeit erfüllt habe¹⁸⁷.

Der komplex der aufrichtigkeit gehörte nicht so eindeutig zum bereich des dem willen entzogenen inneren verhaltens, ja wurde diesem manchmal sogar entgegengesetzt. Tirmidī hatte, wie gesagt, die wahrhaftigkeit (*ṣidq*) etwa im sinne von »sauberkeit und ehrlichem einsatz aller seiner kräfte« gelasst und ihr eine haltung gegenübergestellt, die dem eingriff aus dem hintergrund mehr spielraum lässt und sich der angewiesenheit auf die gnaden (*minan*) gottes stärker bewusst ist¹⁸⁸. Nicht unähnlich scheint Yūsuf b. al-Ḥusayn ar-Rūzī (gest. 304/916-7) gedacht zu haben, denn er hatte gesagt, gegen die

¹⁸³ *Arṣd* 308-309 Shuk. 388, 10-389

¹⁸⁴ *Arṣd* 387 Shuk. 360, 5

¹⁸⁵ *Arṣd* 316 Shuk. 398, 4-10

¹⁸⁶ *Aṭṭāḥi* 682, 6-11

¹⁸⁷ *Ma'ārif* [1] 143.

¹⁸⁸ *Ḥafn al-awḥā'* 115f, 363, 386, 393f, 407. Hier vorn 76

bestimmung gottes könnte er sich mit seiner bussfertigkeit, seiner aufrichtigkeit und wahrhaftigkeit bei gott nicht beliebter machen¹⁸⁹. Abū Sa'īd al-Harrāz aus Bagdad hatte in seinem *Kitāb as-sidq* diesen gegensatz nicht aufgerissen, sondern hatte der wahrhaftigkeit in frommen und mystischen werken durchaus die fähigkeit zugetraut, den menschen der barmherzigkeit und belohnung durch gott zuzuführen, auf einen hohen mystischen standplatz zu bringen, ihn in frieden und freude (*ar-rawḥ wa-r-rāḥa*) eingehen zu lassen, ihn in die erkenntnis und in die nähe gottes zu versetzen¹⁹⁰. Aber Harrāz, dem konsequenten tawḥīd eines Aṣ'arī, Abū Bakr al-Wāsiṭī und Ibn Taymiyya kräftig vorarbeitend, hatte auch diese leistungen des menschen auf eine gnade gottes zurückgeführt und als ein wirken gottes verstanden¹⁹¹. Auch Ibn 'Aṭā' hatte den standpunkt Tirmidīs überwunden. Er kommentiert zwar sure 33, 8: »Und gott wird die wahrhaftigen nach ihrer wahrhaftigkeit fragen«, im sinne Tirmidīs, indem er erklärt: »Er wird sie danach fragen, wieso sie mittels ihrer wahrhaftigkeit zu jemand zu kommen suchten, zu dem man nur durch ihn selbst kommen kann. Dabei werden ihre leiber zerschmelzen und ihre hoffnungen zunichte werden, ihre wahrhaftigkeit wird lüge und ihre lauterkeit trübsal werden und der mensch wird sich von seinen schönen taten abgestossen fühlen. Wer sich für etwas unwichtiges interessiert, vergisst das, worauf es ankommt«¹⁹². Aber bei anderen gelegenheiten tritt er wie Harrāz energisch für die wahrhaftigkeit¹⁹³ und natürlich auch für die aufrichtigkeit ein.

Hier ging Abū Sa'īd h Abi l-Hayr wiederum einen schritt weiter. Er braucht in diesem zusammenhang bald »wahrhaftigkeit« (*sidq*), bald »aufrichtigkeit« (*iḥlās*)¹⁹⁴, das zweite ein wort, das im arabischen auch gedankenverbindungen mit reinigung, erwählung und erlösung weckt, bei Abū Sa'īd im sinne der bedingungslosen unterordnung unter die herrschaft gottes und des abbruchs jeder bindung an eigene interessen. Diese aufrichtigkeit war für ihn wie ein keim, mit dem der mensch infiziert sein muss, um mystiker zu werden. Er nannte sie eine feinstubstanz (*ḥafīfa*) gottes, die man sich nicht erwerben könne,

¹⁸⁹ Sulamī: *Tabaqāt* 190, 1-3 Pedersen 177, 9-13

¹⁹⁰ Arthur John Arberry: *The Book of Frustfulness, Kitāb al-sidq, by Abū Sa'īd al-Kharrāz*, Islamic Research Association No. 6, Oxford 1937, arab. 60, englisch 49

¹⁹¹ *Book of Frustfulness*, arab. 72-74 engl. 58-60

¹⁹² Sulamī, *Tafsīr*, im sure 33, 8, bei Nwyia: *From quotes*, 121

¹⁹³ Sulamī, *Tafsīr*, im sure 33, 40, 60, 48, 29, 55, 9, 70, 32, bei Nwyia 131, 124, 147, 153, 167

¹⁹⁴ Hiervon 115 und hier einige sätze weiter

sondern die einem ohne eigenes zutun durch gottes güte eingegeben sein müsse. Er verwies auf sure 42, 19: »Gott ist huldvoll gegen seine knechte«. Er stellte sich den vorgang folgendermassen vor: Gott bringe im menschen zuerst jene bedürftigkeit hervor, dann schenke er ihr seinen blick und lege damit (?) durch seine güte und harmherzigkeit die feinsubstanz der aufrichtigkeit zu ihr ins herz. Diese feinsubstanz heisse auch »geheimnis gottes« (*sirr allāh*), weil nach einem angeblichen spruch des profeten »kein nahgestellter engel und kein ausgesandter profet« davon kunde erhalte. Das geheimnis gottes, die aufrichtigkeit, werde dann weiter nur durch den reinen blick gottes genährt¹⁹⁵. Abū Sa'īd schloss auch die beiden engel, die des menschen latēn verzeichnen, vom einblick in dieses geheimnis aus und sah in der feinsubstanz der aufrichtigkeit den einzigen stoff, der dem herzen ein leben über den tod hinaus und dem tod den charakter eines übergangs in eine andere welt verleihe: »Wessen leben durch sein ich besteht, dessen leben dauert nur bis zum hingang seines geistes. Wessen leben aber durch aufrichtigkeit und wahrhaftigkeit (*sidq*) besteht, der lebt durch sein herz und geht von einem heimwesen ins andere über. Aufrichtigkeit schreiben die beiden engel nicht auf, und von ihr erhält auch der nebenmensch keine kunde«¹⁹⁶. Dass ein einziger atemzug ohne unaufrichtigkeit (oder augendienerei) und vielgötterei bis ans ende der zeiten wirke, hatte schon Ibn Munāzil gesagt¹⁹⁷. Unter verwendung eines wortspiels und mit beziehung zweier angeblicher aussprüche Mohammeds suchte Abū Sa'īd seinen zuhörern klarzumachen, dass ohne aufrichtigkeit (*ihlās*) eine erlösung (*halās*) nicht zu erwarten sei, mit aufrichtigkeit aber die wenigen werke, die auch er für unerlässlich hielt, genügten. Er sagte: »Bei einem herzen, in dem nicht von gott ein geheimnis sitzt, das nicht mit gott ein geheimnis hat und für gott kein gehör hat¹⁹⁸, ist es so, dass in diesem herzen keine aufrichtigkeit ist, und wer keine aufrichtigkeit hat, hat in keiner weise eine erlösung. Es gibt folgende nachricht vom gottgesandten. Dieser sagte: Am tag der auferstehung werden aufrichtigkeit und vielgötterei vorgeführt. Die beiden knien vor dem herrn nieder¹⁹⁹. Gott spricht zur aufrichtigkeit: Geh du und deine leute ins paradies! und zur vielgötterei: Geh du und deine leute in die hölle! Dann

¹⁹⁵ *Asrār* 305 Shuk. 383, 15-384, 4. *Hādīr* 48 Shuk. 51, 9-16.

¹⁹⁶ *Asrār* 305 Shuk. 384, 9-11. Variante *Asrār* 323, unten Shuk. 407, 13-16.

¹⁹⁷ Sulamī 368, 10-11 Pedersen 379, 10-11.

¹⁹⁸ Vielleicht, durch gottes wort nicht in eine erregung gerät.

¹⁹⁹ Lies *fa-vaghtunām*. Der *hādī* steht auch *Asrār* 275 Shuk. 344, 11-16.

trug der gesandte gottes sure 27, 89-90, vor: 'Denen, die mit einer guten tat erscheinen, wird etwas noch besseres zuteil, und sie sind an jenem tag von angst frei. Die aber, die mit einer schlechten tat erscheinen, werden kopfüber in die hölle gestürzt. Wird euch etwa für etwas anderes vergolten, als was ihr getan habt?' Sucht die aufrichtigkeit, denn in der aufrichtigkeit liegt eine erlösung im diesseits und im jenseits. So sagte der gesandte gottes: Mu'äd, gib deiner religion aufrichtigkeit, dann genügen dir wenig werke!²⁰⁰ Die mit dieser aufforderung zugegebene möglichkeit, dass der mensch über besitz und nichtbesitz von aufrichtigkeit doch auch ein wort mitzureden habe, ist dem grundgedanken, dass gott darüber schon beschlossen hat, unterzuordnen. Nach Abū Sa'id ist man wahrer bekennner eines einzigen handlungssubjekts (*muwahhid*) und damit mystiker, das heisst einer, der aus diesem bekenntnis auch die praktischen folgerungen zieht, durch die aufrichtigkeit. Einst wurde Abū Sa'id gefragt: Was ist aufrichtigkeit? Er gab zur antwort: »Der gottgesandte hat gesagt: 'Die aufrichtigkeit ist ein geheimnis gottes im herzen und in der seele (geist, *qān*) des menschen'. Gottes reiner blick ruht auf diesem geheimnis, die nahrung dieses geheimnisses stammt aus dem reinen blick der göttlichen erhabenheit (*subhān*). Nur diese nahrung ist der dritte (*raqib*) bei diesem geheimnis. Der einheitsbekennner (*muwahhid*), der wirklich einheitsbekennner ist, ist dies nur durch dieses geheimnis«²⁰¹.

Ähnlich die wahrhaftigkeit (*sidq*). Abū Sa'id wurde in einer versammlung die frage gestellt, was die wahrhaftigkeit sei und wie der weg zu gott verlaufe. Er erwiderte: »Die wahrhaftigkeit ist das depositum (*wadi'a*) gottes in seinen knechten. Das ich hat daran keinen anteil, denn die wahrhaftigkeit ist der weg zu gott, und gott will nicht, dass der ichbesitzer zu ihm findet«²⁰². »Wer gott mit wahrhaftigkeit kennt, dem wird die urkunde der gottesfreundschaft (*wilāya*) ausgestellt«²⁰³.

DIE GNADE DER ERWÄHLUNG

Bedürftigkeit und aufrichtigkeit, diese voraussetzungen eines mystischen gottsuchens, sind aber nicht in jedermann vorhanden, sondern

²⁰⁰ *Asrār* 304, unten/Shuk. 383, 4-15. Der satz an Mu'äd in mir nicht auffindbar. Er steht auch nicht in dem untergeschobenen geistlichen vermächtnis Mohammeds an Mu'äd b. Ġabāl bei Ibn al-Ğawzī: *Al-mawā'id*, Medina 1968, 3, 184 f.

²⁰¹ *Asrār* 305, oben/Shuk. 383, 17-384, 1.

²⁰² *Asrār* 301, unten/Shuk. 379, 14-18.

²⁰³ *Asrār* 319, pw/Shuk. 402, 17.

auszeichnungen, die einigen zuteil werden, anderen versagt bleiben. Dass gott nach seinem unerforschlichen ratschluss gewisse menschen vor andern bevorzugt, einige auserwählt, andere zurücksetzt, einige rechtleitet, andere in die irre führt, gehört zum grundbestand der islamischen lehre. Auf die frage nach dem sinn von sure 28, 68: »Und dein herr schafft, was er will, und er wählt«, antwortete Abū Sa'īd: »Man muss vom herrn erwählt sein und tauglich und vom herrn ausgerüstet sein«²⁰⁴. Er unterschied drei arten von gottesnähe: 1) Eine nähe gottes in der distanz. Eine solche ist nach Abū Sa'īd unmöglich (da gott keinen ort hat). 2) Eine nähe gottes in seinem wissen und in seiner macht. Diese ist notwendig (da gott alles kennt und überall wirkt). 3) Eine nähe gottes in der güte und barmherzigkeit. Diese ist bloss möglich (da gott sie vielen ganz oder teilweise vorenthält)²⁰⁵. Wer damit ausgezeichnet wird, ist bevorzugt. Einmal wurde Abū Sa'īd gefragt, was glück (*dawlat*) sei. Er antwortete: »Darüber hat man viel geredet. Ich sage: Glück ist schönes zusammentreffen. Wenn es erscheint, war es vorewige fürsorge. Die fürsorge ergeht am anfang, die freundschaft (mit gott) zeigt sich am schluss. Man macht sonst alle farben erst im diesseits, aber die herzen hat er (gott) schon in der vorewigkeit gefärbt. heisst es doch sure 2, 138: 'Die färbung (*siḥḡa*) gottes! Wer gäbe eine bessere färbung als gott? Ihm dienen wir'.

Die leidenschaft zu dir ■ die erste leidenschaft, die ich kannte.

Und das herz vergisst den ersten geliebten nie²⁰⁶.

Dieses glück ist nichts, was man mit einer nadel aufnähen, mit einer schnur anbinden oder mit einer waage wägen könnte. Wenn es nicht ist, ist es nichts«²⁰⁷.

Abū Sa'īd hielt an der geltenden lehre fest, dass der wert des menschen sich nach seinem herzen bemesse, war sich aber klar, dass dieses seinen wert als organ des inneren sehens nur durch eine besondere gnade gottes erhalte. Man fragte Abū Sa'īd nach dem spruch des profeten: »Gott blickt nicht auf eure gestalten und nicht auf euer geld, sondern auf eure herzen und auf eure werke (sic)«. Abū Sa'īd kommentierte: Der wert eines jeden ist sein herz, denn die gestalt ist die muschelschale und das herz das juwel. Könige

²⁰⁴ *Asrār* 316, 14 Shuk. 390, 14-15

²⁰⁵ *Asrār* 321 Shuk. 404, 5-7

²⁰⁶ Vgl. den halbvers Abū Tammāms (gest. vielleicht 231/846) bei Abū Bakr Muhammad b. Yahyā as-Sūlī: *Aḥbār Abī Tammām*, Kairo 1937, 263, 7: Die liebe gehört nur dem ersten geliebten

²⁰⁷ *Asrār* 314, unten Shuk. 396, 6-13 Zur redensart am schluss vgl. hier 123, anm. 178

blicken nicht auf die schale, sondern auf das juwel. Die juwelen aber sind verschieden. Der wert eines jeden ist sein herz, und das ende eines jeden wird durch sein herz bestimmt. Das herz kann aber nur sehen durch die (göttliche) gute und barmherzigkeit. So sprach gott (sure 5, 54): 'Dies ist die gute gottes. Er gibt sie, wem er will'. (Sure 3, 74:) 'Er zeichnet mit seiner barmherzigkeit aus, wem er will'.²⁰⁸

Auch hinsichtlich des gelingens war die gunst gottes der grosse unsicherheitsfaktor, den jedes streben, besonders aber das mystische, einzukalkulieren hatte. Als Abū Naṣr-i 'Iyādi-i Sarāḥsī das dogmatisch-scholastische studium bei Abū Muḥammad al-Ḡuwaynī in Nēṣābūr aufgeben und Abū Sa'īd nacheifern wollte, hielt ihn – so die legendäre kunde – sein lehrer nicht davon ab, gab ihm aber zu bedenken, wie viel harte exercitien dieser durchgemacht habe, und fügte zur weiteren warnung vor dem unüberlegten schritt hinzu: »Und selbst wenn hundert menschen die gleichen exercitien durchmachen wie er, gibt gott ihnen nicht das, was er ihm gegeben hat. Mit dieser (unsicheren) erwartung willst du deine theologische arbeit aufgeben? Du verlierst die wissenschaft und erreichst doch nicht seinen zustand«. 'Iyādi musste es bei nüchterner betrachtung zugeben und begnügte sich damit, zeitweilig Abū Sa'īds versammlungen zu besuchen.²⁰⁹

Quṭayrī erblickte die ursache der verschiedenen schicksale der menschen in den verschiedenen willensarten gottes. Gottes wille (*irāda*) sei einer. Auf strafe ausgerichtet aber heiße er zorn, auf allgemeine gnaden ausgerichtet barmherzigkeit und auf besondere begnadung eines menschen ausgerichtet liebe.²¹⁰ Danach wäre ein erwählter im sinne Abū Sa'īds ein geliebter gottes. Anderwärts wird statt der liebe das wohlgefallen (*riḡā*) gottes in der vordergrund gerückt.²¹¹

In einer zusammenfassung des werdegangs, den der mystiker durchmisst, schildert Abū Sa'īd die göttliche gnade, von der der mensch dabei abhängig ist und die er sich immer wieder vergegenwärtigen muss. Die frage, an die ■ anknüpft, ist die, wann denn der mensch von seinem eigenen wollen (*wāyist*, *bāyist*) frei werde. Abū Sa'īd antwortet: »Dann, wenn der herr ihn befreit. Das geschieht nicht

²⁰⁸ *Aṣṣūr* 322, unten. *Shuk* 406, 4-10.

²⁰⁹ *Aṣṣūr* 131-132. *Shuk* 154, 13-156, 5. Dieser 'Iyādi ist nicht identisch mit Abū Naṣr Muḥammad b. Nāṣir as-Sarāḥsī al-'Iyādi al-Faqīh al-Wā'iz, den Subkī: *Fabaqār*, nr 712, erwähnt, da dieser erst 464-532/1071-2-1138 gelebt hat.

²¹⁰ *Risāla*, kap. mahabbat/komm 4, 85-86.

²¹¹ *Risāla*, kap. riḡā, *Kaṣf ul-mahzūb* 219, 19-220, 1. Nicholson 177. Ibn-i Ḥafīf: *Mu'taqad*, in Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḥafīf*, III, Schimmel, 291.

durch die bemühung des menschen, sondern durch gottes güte und herrscherlichkeit, durch gottes werk und gelingengeben. Zuerst bringt gott in ihm das wollen dieser sache hervor. Dann öffnet er ihm die tür der busse. Dann wirft er ihn in die *vita purgativa*, damit der mensch sich bemüht. Eine weile reckt dieser sich stolz in diesem seinem bemühen. Er wähnt, er komme vom fleck und tue etwas. Dann aber wird er dazu unfähig und findet keinen frieden (*rāḥat*), denn er ■ nicht rein, sondern verschmutzt. Dann erkennt er, dass ■ diese gehorsamstaten mit selbstbewusstsein verrichtet hat. Er tut busse und erkennt: Es war durch das gelingengeben seitens des herrn gewesen, durch gottes güte und nicht durch meine bemühung. Das wahrnehmen meiner bemühung war polytheismus. Ist er dessen gewahr geworden, so zieht ein frieden in sein herz ein. Dann wird ihm die tür der gewissheit geöffnet. Er geht eine weile, nimmt von jedermann alles hin, erträgt erniedrigungen und weiss mit gewissheit, wessen tat das alles ist. Dann verschwindet der zweifel aus seinem herzen. Nun wird ihm die tür der liebe geöffnet, bis auch in dieser liebe das Selbst (?) erscheint, ichheit ihr haupt über die mitmenschen hinaus erhebt und er ■ dieser ichheit allerlei tadel hinnimmt. Tadel heisst: er nimmt alles, was ihn trifft, in liebe zu gott an und achtet des tadels nicht. Aber ein selbstbewusstsein meldet sich. Er sagt sich: *Ich* liebe. Auch darin läuft ■ eine zeitlang weiter, verlässt dann aber auch das. ■ findet keinen frieden und keine freude (*ruhe*) und erkennt, dass der herr ihn liebt und ihn veranlasst, den herrn zu lieben. Er erkennt, dass der herr ihn damit beschenkt, dass all das gottes liebe und güte und nicht seiner eigenen bemühung zu verdanken ist. Wenn er dies eingesehen hat, empfindet er frieden. Dann wird ihm die tür des einheitsbekenntnisses (*tanḥīd*) geöffnet, damit er erkennt und sieht, und gott macht ihn erkennend, so dass er erkennt, dass alles von gott kommt. Die dinge sind durch gottes barmherzigkeit. Hier erkennt er, dass alles gott ist, alles durch gott ist und alles aus gott ist. Dieses ganze selbstbewusstsein hat gott den menschen nur auferlegt, um sie heimsuchen und ■ prüfen. Es ist ein fehler, den er durch sie gehen lässt mittels seines zwingherrentums, da er auch die eigenschaft der zwingherrschaft hat²¹². Der mensch blickt damit auf gottes eigenschaften und erkennt, dass gott der herr ist. Was er bisher bloss gehört hat, wird von ihm jetzt erlebt. Er sieht

²¹² Das heisst als zwingherr, um sich auch als zwingherr zu erweisen, nicht nur als barmherziger.

es in wirklichkeit und blickt auf das tun des herrn. Dann erkennt er vollständig, dass ■ ihm nicht ansteht zu sagen: Ich oder von mir. Hier auf diesem standplatz bekommt der mensch eine unfähigkeit, und die willensregungen (*wāyisthā*) fallen von ihm ab. Der mensch wird frei und friedevoll (*āsāda*). Dann will der mensch, was gott will. Der wille des menschen hat aufgehört, und der mensch hat den frieden (*āsāyis*) erreicht. Alles ist gott, und du bist nichts. Du sagst zwar schon jetzt: Ich bin niemand. Aber wenn gott eine haarspitze vorstehen lässt²¹³, beginnst du zu schreien. Zuerst muss das werk sein, dann kommt das wissen (oder erkennen), nämlich dass du erkennst, dass du nichts weißt, und erkennst, dass du niemand bist. Das ist nicht so ohne weiteres zu erkennen. Dies lässt sich nicht durch vorsagen und belehrung machen. Dies kann man nicht mit der nadel aufnähen und nicht mit einem faden anbinden²¹⁴. Dies ist gabe gottes. Die frage ist nur, wem er ■ verehrt und wen er dieses erlebnis haben lässt. Es braucht die belehrung durch gott. Sure 12, 37: Das ist etwas, was mich mein herr gelehrt hat. Sure 55, 102: Der erbarmer, er hat dich den koran gelehrt²¹⁵. Der mystiker darf, ja muss sich also auf jeder stufe bewusst sein, dass er nicht nur allgemein in der gnade gottes steht wie die andern gläubigen, die dereinst ins paradies einziehen werden, sondern einer besondern gnade gottes teilhaftig geworden ist und damit zu den besonders erwählten zählt. Abū Sa'id selbst glaubte, zu ihnen zu gehören.

DAS ÜBERGEWICHT VON GOTTES GÜTE ÜBER GOTTES STRENGE

Eine zweite islamische grundlehre, die viele asketen vergessen zu haben schienen, die Abū Sa'id aber dauernd vor augen hatte und sich besonders angelegen sein liess, war die, dass gottes güte seine härte und strenge überwiegt, dass seine barmherzigkeit mächtiger ist als sein zorn. Von den älteren mystikern, die dieser überzeugung schon vor Abū Sa'id ausdruck verliehen hatten, seien hier nur zwei genannt: Abū Bakr al-Wāsiṭi und Murta'is (gest. 328/940). Wāsiṭi hatte gesagt: »Spekulieren auf rückzahlungen der gehorsamstaten

²¹³ Vielleicht: wie eine lanze gegen dich lehrt

²¹⁴ Redensart hier 125, anm. 178

²¹⁵ *Asrār* 300-301 Shuk. 376-378. Meine übersetzung ist nicht gekürzt und folgt einem mittleren kurs zwischen den beiden ausgaben. Einzelnes ist unsicher. *Wāyist* heisst hier aber wohl kaum *davoir d'obligation religieuse* (Achena 291-293).

heißt vergessen der gute (gottes)²¹⁶, und Murta'ī: »Das beste werk ist, gottes gute im auge zu haben«²¹⁷. Einige weitere optimisten dieser art werden hier im zwischenstück über Yahyā b. Mu'ād ar-Rāzī vorgeführt werden²¹⁸.

Abū Sa'īd sagte zu diesem thema: »Gott setzt überall sein eigenes anrecht hinter die anrechte der menschen. Mit edelmüt und gute verzeiht er mängel in der pflichterfüllung gegenüber ihm und lässt sie hingehen, gestattet sich selbst aber solche mängel nicht hinsichtlich der anrechte der menschen, weil barmherzigkeit die eigenschaft gottes und unvermögen die eigenschaft der menschen ist.

Jawohl, edle handeln so, wie der könig handele.

Dieser betrachtete den knecht mit dem auge der größe«²¹⁹.

Gott will nicht gegen die menschen, sondern die menschen sollen gegen gott gewinnen²²⁰. Mit eigenen leistungen soll der mensch nicht aufzuwarten versuchen, um lohn einzuheimsen. »Solange einer die lauterkeit seines werkeverrichtens sieht, sagt er: Du und ich. Wenn dann sein blick auf die gute und barmherzigkeit gottes fällt, sagt er nur noch: Du, du. Damit wird seine knechtschaft erst wirklichkeit«²²¹. Schon 'Alī al-Būsangī (gest. 348/959-960) hatte das tun des menschen ungünstig und im grunde als ungut eingeschätzt und gesagt: »Das gute, von uns getan, ist nur ein (positives) ausgleiten, denn eigenschaft von uns ist das schlechte«²²². Abū Sa'īd sekundierte: »Wer von sich gut denkt, kennt sich nicht. Wer von gott schlecht denkt, kennt gott nicht«²²³. Abū Sa'īd stellte sich gottes gute geradezu als korrektiv zur sündigkeit des menschen vor: »Wäre das verzeihen gott nicht das liebste, so hätte er nicht sein geliebtestes geschöpf, Adam, mit sünde heimgesucht«²²⁴. Und als er einmal gefragt wurde, wozu gott eigentlich die menschen erschaffen habe, ob er sie denn brauche, antwortete er: »Nein, sondern er hat sie aus folgenden drei gründen

²¹⁶ Sulamī 306, 3-4 Pedersen 306, 12-307, 1. Ansāri *Fahḥār* 189 (var.), *Ḥilya* 10, 350. Quṣayrī *Riḍā*, s. v. Abū Bakr Muḥammad b. Mūsā al-Wāsiṭi komm. 1, 179. *Tarīk* 2, 278, III.

²¹⁷ Sulamī 352, 11-12 Pedersen 360, 2-3.

²¹⁸ Hiernach 159 ff.

²¹⁹ *Arār* 301 Shuk 379, 5-9.

²²⁰ *Arār* 262, unten Shuk 326, 16-18 (lies *raḥīq*). Offenbarung gottes an David.

²²¹ *Arār* 326 Shuk 410, 16-18.

²²² Sulamī 461, 13 Pedersen 464, 9 (var.).

²²³ *Arār* 318, ult-319 Shuk 401, 16-17. Vgl. Qūzḡānī: Von gott gut zu denken, ist letzte erkenntnis gottes. Von sich selbst schlecht zu denken, ist der grund der selbsterkennung (s. *Tarīk*, 2, 119, 5-6).

²²⁴ *Arār* 319, 2-3 Shuk 401, 17-402, 1.

erschaffen: Erstens war (oder ist) seine macht gross. Dafür war publikum nötig. Zweitens war (oder ist) seine gebefreudigkeit (*nī'mar*) gross. Dafür waren verbraucher nötig. Und drittens war (oder ist) seine barmherzigkeit gross. Dafür waren sündler nötig²²⁵.

Solche äusserungen sind bei Abū Sa'īd natürlich nicht, wie in gewissen vierzeilern der art 'Umar-i Ḥayyāms, als einladung zu sündigen, sondern als trost für den gemeint, der sich seiner unfähigkeit, gottes anforderungen gerecht zu werden, bewusst ist. »Soviel wir auch tun: an diesem hof gottes können wir unsere hutecken nicht gerade machen«²²⁶. Abū Sa'īd sah auch die andere seite an gott sehr deutlich, ja glaubte, im unterschied zu den vielen, die es leicht hätten, weil sie gott nur als »erbarmter und barmherziger« kennen gelernt hätten, gerade den »zwingherrn und gestrengen« erfahren zu haben²²⁷. Doch treten diese klagen und warnungen bei ihm zurück.

²²⁵ *Asrār* 287; *Shuk.* 359, 18-360, 5

²²⁶ *Asrār* 311, 12-13; *Shuk.* 392, 108. Unsicherer wortlaut

²²⁷ *Asrār* 311, 9-10; *Shuk.* 392, 4-5

8. ABŪ SA'IDS FRÖHLICHES HERZ

FREUDE: ABŪ SA'IDS DOLCE STIL NUOVO

Abū Sa'ids wissen, dass alles tun und geschehen letztlich von gottes willen hervorgebracht wird und alles in seiner hand ruht, wird also flankiert einerseits von einem wissen darum, dass er subjektiv eine besondere zuneigung gottes genieße und durch dessen liebenden willen besonders erwählt sei, und andererseits von einem wissen darum, dass objektiv gott lieber gnade walten lasse als mit des gesetzes strenge zu richten. Ist schon das kernstück, der zuerst genannte fatalistische monismus, dazu angetan, den gläubigen – um mit Goethe zu sprechen – bei »mut und heiterkeit« zu halten¹, so müssen die überzeugung, persönlich vom glück besonders und in keineswegs selbstverständlicher art begünstigt zu sein, und die zuversicht, dereinst einem wohlwollenden richter gegenüberzustehen, ein empfindsames gemüt mit dankbarkeit und freude erfüllen. Quṣayrī erzählt die legende: Ein profet kam an einem stein vorbei, aus dem viel wasser quoll, und wunderte sich darüber. Da gab gott dem stein die fähigkeit zu sprechen, und der stein sagte: »Seit ich gott sprechen hörte (sure 66, 6): 'Vor einem feuer, dessen brennstoff menschen und steine sind', weine ich aus furcht vor ihm«. Der profet betete, gott möge jenen stein in seinen schutz nehmen. Gott offenbarte ihm: »Hillemit nehme ich ihn vor dem feuer (der hölle) in meinen schutz«. Der profet ging weiter. Als er zurückkehrte, fand er, dass das wasser immer noch daraus hervorbrach, und wunderte sich darob. Da gab gott dem stein abermals die fähigkeit zu sprechen. Der profet fragte: »Warum weinst du, wo doch gott dir vergeben hat?« Der stein erwiderte: »Jenes war das weinen der traurigkeit und der furcht, dieses ist das weinen des dankes und der freude«².

Ḥarrāz hatte die dankbarkeit betont³. Nach guter alter auffassung hat jedoch der dank ein ewiges gewinde: Dankt man gott, so dankt einem gott wieder, wofür man dann von neuem zu danken hat, was gott ebenfalls wieder verdankt, und zuvor ist ja schon der erste dank

¹ Johann Peter Eckermann: *Gespräche mit Goethe*, Freitag, den 16. Februar 1827.

² *Riḍā*, kap. 3ukr kotmā, 3, 71-72.

³ *Kitāb aṣ-ṣidq*, III. Arberrī, 45-47, 72-74 engl. 36-38, 58-60.

eine tat gottes gewesen⁴. Darum soll einer es aufgeben und gott gebeten haben, sich selber zu danken⁵. Auch Abū Sa'īd fühlte sich dazu unfähig und legte sich verzichtend auf den rücken⁶. Ein andermal befahl er einem jünger ■ Nāsābūr, ihm ein ritualgebet vorzubeten und dabei alle lob- und dankworte (*hamd*) des korans herzusagen. Die koranstellen flossen dem mann nur so über die lippen. Abū Sa'īd sagte: Ich war nicht imstande, gott die danksagungen abzustatten, du hast mich vertreten, gott gebe dir alles gute!⁷ Er hatte gott mit dessen eigenen worten aus dem koran sich selber den dank aussprechen lassen. Einmal auf dem weg von Nāsābūr nach Buṣṭanīqān wiederholte Abū Sa'īd immer wieder die worte: »Ach gott, mach mich zu einem der ganz wenigen!« Nämlich zu einem für gottes wohlthaten dankbaren, sind doch nach sure 34, 13 »nur wenige meiner knechte wirklich dankbar«⁸.

Abū Sa'īd war indes vor allem von freude durchdrungen und gab ihr so weiten raum und so starken ausdruck, dass sie als sein auffälliges merkmahl hervorsticht. Freude wird dem menschen im paradies verheissen und war bei den frommen, solange sie auf erden wandelten, eher ein verdächtiger gast. Hiemeden musste entsagung und traurigkeit herrschen, damit im jenseits dann die fülle und die fröhlichkeit sich einstellen konnten⁹. Nur unter gewissen voraussetzungen und mit bestimmten vorbehalten war freude auch hier zugelassen gewesen und dann möglichst nur in zusammenhängen und auf einer ebene, wo keine erinnerungen an das fröhliche leben der sorglosen oder die sorge überspielenden weltmenschen aufkommen konnten, das die dichter ihren gönnern anzuwünschen pflegten. Die freude hatte in den zusammenfassungen über die klassische ṣūfik bis auf Quṣayrī nirgends einen platz unter den erstrebenswerten mystischen zuständen gefunden und fand auch später, bei Gazzālī,

⁴ Kulābūdī: *Tu'arruf*, kap. 43. Quṣayrī: *Risāla*, kap. šukr komm 3.66ff Quṣayrī: *Laf'if al-ḥārāt*, zu sure 52 (Tūr), bd 2, 40. Hartmann: *Al-Kuscharī: Darstellung* 32-33. Josef van Es: *Die Gedankenwelt des Ḥārīf al-Muhāsibī*, 191-193.

⁵ *Tu'arruf*, kap. 43, schluss. *Paḍk.* 2, 139, 9-10 (Ḥallāḡ)

⁶ *Arṣār* 292, 12-13; *Shuk* 368, 1.

⁷ *Arṣār* 133; *Shuk* 157, 3-10

⁸ *Arṣār* 279, ult-280, 5; *Shuk* 350, 1-7

⁹ Muhammad b Qāsim an-Nuwayrī: *Al-ilmām bi-l-ṭlām fi-nuḡḡarat biḥt l-uhkām wa-l-ḡunūr al-maḡḡdiyya fi waḡ'at al-ṣṣikandarīya*. ■ 'Ariz Sūriyāl 'Aṭīyya, Hyderabad 1968ff, 4, 117, 15-16. I. Ibn 'Atā': Adam war ein geschlecht des paradises. Der teufel raubte uns mittels der sünde auf die erde. Freude im diesseits ist also nicht am platz, sondern traurigkeit und weinen, solange wir in der diesseitigen welt sind, bis wir dann in die welt zurückbefördert werden, aus der wir entführt worden sind.

'Umar as-Suhrawardī und andern, nirgends in den süfischen lehrbüchern ein sicheres, sondern nur ein flüchtiges¹⁰ unterkommen, im gegensatz zu der traurigkeit (*huzn*), der Quṣayrī in seiner *Risāla* ein eigenes kapitel und die würde «einer eigenschaft der pfadbeschreiter» eingeräumt hat und die an den alten asketen und strengen frommen nicht hoch genug gerühmt wird. Eine ausnahme macht Abū Sa'īds jüngerer zeitgenosse Anṣārī (gest. 481/1089). Er fügte seinen oft kommentierten *Manāzil as-sū'irīn*, *qism al-wilāyāt*, auch ein kapitel über die freude (*bāb as-surūr*) ein¹¹. Stellt man aber aus den worten und taten Abū Sa'īds alle die aussagen und vorkommnisse zusammen, in denen sich fröhlichkeit spiegelt, so erhält man einen längeren abschnitt, der Abū Sa'īds mystischer lebensführung eine eigene note gibt. Dieser zug ist bei ihm, verglichen mit anderen seiner zeit, so ausgeprägt, dass er als sein unverwechselbares, hervorleuchtendes kennzeichen gelten darf. In seinem fröhlichen herzen glauben wir eine für ihn typische eigenart, durch die er ein besonderes profil gewinnt, erblicken zu müssen. Richtig sagt Mohammad Achena, der übersetzer der *Asrār*, dass die freude ein grundelement seines geistigen lebens bilde¹². Auch 'Abduḥusayn-i Zarrinkūb hebt als charakteristischen zug Abū Sa'īds seine fröhlichkeit und heiterkeit (*šādhwārī* = *sabukrahī*) hervor¹³.

Mit der fröhlichkeit, die Abū Sa'id sucht und pflegt, gewinnt er als reifer mann auf dem hintergrund seiner asketischen jugend und der düsteren weltentsagung der süfik überhaupt ähnlichkeit mit den lebensfrohen weltmenschen. Doch handelt es sich bei ihm um eine fröhlichkeit in deo, und man wird mit noch mehr recht sagen können: Abū Sa'id hob mit seiner fröhlichen lebensart die alte vorstellung, dass zwischen der irdischen existenz und der wohnung im paradies in diesem punkt ein ausgleichender gegensatz bestehen müsse, auf und holte auf seine weise, wie es andere mystiker auf diese oder jene art auch taten, ein stück paradies auf die erde, nahm mit dem gefühl einer nähe zu gott ein element des jenseitigen lebens im diesseitigen voraus. Dabei braucht der lohngedanke, wenn die freude hienieden

¹⁰ Im hinhlick aufs jensets 'Awārif kap. 29 (168), im hinhlick auf die zufriedtheit mit allem, was gott schickt 'Awārif' kap. 79 (191).

¹¹ Serge de Laugier de Beaumouet: *Les étapes des constants vers Dieu*, Kairo 1962, durchgehende kapitelzählung nr 74.

¹² Mohammad Ebn E Monawwar *Les étapes mystiques*, übers. Mohammad Achena, 14.

¹³ *Gusṭaḡū dar tazawwuf-i Inān* 3, Maḡallā-i Dāniškada-i Adabiyyāt wa 'Ulūm-i Insānī-i Tihān 86-87, 1353, 4.

dem dienst an gott gilt, nicht abgesetzt zu sein. Abū Saʿīd: »Wer sich aus seinem gedenken und seinem befehl nicht schon im diesseits ein vergnügen macht, wird sich im jenseits auch nicht das vergnügen seines anblicks und seines paradises haben«¹⁴. Dadurch dass gott schon im diesseits an den erwählten herantritt und ihm damit eine gewisse hürde höheren lebens auferlegt, wird er schon hier der gleichen freude teilhaftig wie im jenseits. »Wisst, ihr muslimen«, ruft Abū Saʿīd, »man wird euch nicht ohne hürde lassen! Trägst du hier die hürde der (auferlegten göttlichen) wirklichkeit, so erreichst du schon hier frieden und freude (*rāḥat*) und wirst das auch dereinst finden (*birāsāyī*). Im andern fall legt man euch etwas falsches auf den nacken, wodurch ihr weder im diesseits noch im jenseits frieden und freude findet«¹⁵. Frieden und freude halten nach Abū Saʿīd überall da einzug, wo gottes nāhe gespürt wird, gleichgültig ob im diesseits oder im jenseits. Man hätte dies aus sure 9,40 herauslesen können, wo es heisst: »Sie nicht traurig! Gott ist mit uns«. Abū Saʿīd bezieht sich jedoch auf sure 29,45: »Und das gedenken gottes ist grössere«. Seine ausführungen darüber schliessen mit einem ausblick auf die freude: »Dass gott seines knechtes gedenkt, ist grösser, denn der mensch kann gottes nicht gedenken, wenn nicht gott zuerst des menschen gedenkt. Das grössere ist, dass gott des menschen gedenkt und ihm dazu verhilft, seinerseits gottes zu gedenken. Genau betrachtet gedenkt gott dabei nur seiner selbst, der mensch ist niemand dazwischen. Der mensch rennt viel und eilt in der ganzen welt herum. Er glaubt, es gehe irgendwo frieden und freude (*rāḥat*). Doch ohne ihn (gott) gibt es nirgends frieden und freude. Wo immer du hingehst, wenn ■ nicht dabei ist, gibt ■ keinen frieden und keine freude. Er (gott) ist aber überall. Auch hier siehst du ihn.

Eine weile lief ich und nutzte meine füsse ab.

Doch ohne dich wurde mir kein gewinn zuteil.

bis ich schliesslich die hände an der huldigung deiner treue rich,

mich ■ hause hinsetzte und frieden und freude fand«¹⁶.

RICHTIGE UND FALSCH FREDUE

Den hohen ort der richtigen fröhlichkeit, die sich von der der weltmenschen unterscheidet, bestimmt Abū Saʿīd recht genau an

¹⁴ *Asrār* 324, 9-10 Shuk. 408, 6-7.

¹⁵ *Asrār* 313, mitte Shuk. 394, 15-395, 1. Unsicherer text, varianten.

¹⁶ *Asrār* 313, untere hälfte Shuk. 395, 1-11. Unsicherer text, varianten.

ihrem gegenteil. ja leugnet die möglichkeit wahren frohsinns am falschen ort. »Eines tages wandte er sich mitten im reden an einen anwesenden und sprach: Alle gefühle beängstigender verlassenheit (*wahsiathā*) kommen aus dem ich (oder: der triebseele). Tötest du dieses nicht, so tötet es dich. Bezwingst du es nicht, so bezwingt und unterwirft es dich«¹⁷. »Sūfik bedeutet den willen gottes in den menschen ohne die menschen (als mitvollende). Diese veränderung, wandelbarkeit, aufwallung und unruhe kommt alles aus dem ich (oder: der triebseele). Dort wo eine spur der lichter gottes (var. der wirklichkeit) vorhanden ist (?), ist keine verwirrung und keine aufregung, keine veränderung und keine wandelbarkeit. Mit gott gibt es keine beängstigende verlassenheit und mit dem ich keinen frieden und keine freude.

Der mann muss bei brennender leber lachend sein.

Solche männer sind allerdings nicht häufig«¹⁸.

Die von Abū Sa'īd gemeinte freude ■ ausdrücklich erst dann zu empfinden, wenn das herz von allen wünschen befreit ist. »denn gott spricht (sure 17, 70): 'Und wir haben sie vor vielen, die wir schufen, sichtlich bevorzugt'. Das heisst wir haben sie dadurch ausgezeichnet, dass wir ihnen den blick für die fehler ihres ichs (oder: ihrer triebseele) gaben. Und der gesandte gottes sagte: 'Wenn gott einem menschen gut will, lässt er ihn die fehler seines ichs (oder: seiner triebseele) erkennen', und: 'Wer auf das diesseits verzichtet, in dessen herzen lässt gott die weisheit wohnen'« usw.¹⁹ Die menschen müssen die polytheismen und eigenen wünsche aus sich entfernen, um »frieden und freude zu finden«²⁰.

Als Hasan-i Mu'addib, Abū Sa'īd's schüler geworden, seine liebe zu unsehen und geltung abgelegt hatte, wurde ■ »frei und froh« (*āzād u hwasdīf*)²¹.

FREUDE ALS PFLICHT

Abū Sa'īd betrachtet die freude geradezu als pflicht. Dies gilt schon für den monisten, der erkannt hat, dass gott alles macht und man sich gottes willen beugen muss. Abū Sa'īd bleibt nicht bei der

¹⁷ *Asrār* 301, untere hälfte Shuk. 379, 10-12.

¹⁸ *Asrār* 306-7/Shuk. 386, 4-9.

¹⁹ *Asrār* 324 Shuk. 408, 1-4.

²⁰ *Asrār* 295/Shuk. 371, 12. *Asrār* 324, 4-5 Shuk. 408, 1.

²¹ *Asrār* 212, 6/Shuk. 256, 1 (our »frei«).

herkömmlichen forderung nach zufriedenheit stehen, sondern verlangt das mitschwingen von freude. »Der 22. standplatz ist das bestehen (*haqā*). Sehen sie nach rechts, so erblicken sie gott. Sehen sie nach links, so erblicken sie gott. Sie sehen ihn in jedem zustand, bestehen dann durch sein bestehen, geben sich zufrieden mit seinem ratschluss, zeigen fröhlichkeit (*šādī*) über seine güte und gabe«²². »Rechthaberei (*hader*, kritik u.ä.) ist ungläubigkeit, etwas als nicht von gott kommend zu sehen, ist vielgötterei, fröhlich zu sein, ist pflicht«, sagt er²³. Er rezitierte die verse:

Es ist alles richtig geworden, so wie es sein muss.

Es ist der zustand der fröhlichkeit. Fröhlich musst du sein!

Was hast du so lang traurigkeit und besorgnis?

Dein glück macht doch gerade das, was sein muss.

Der rat der minister nützt dir nichts

Alles, was richtig ist, befiehlt das geschick selbst.

Das himmelrad bringt keinen ersatzmann für dich aus den geschöpfen vor, und wer dir geboren wird, wird nicht wie du geboren.

Gott verschliesst dir niemals eine tür,

ohne hundert andere zu etwas besserem zu öffnen²⁴.

Noch weniger grund zur klage und noch mehr grund zur freude hat der mensch, wenn er in allem, auch in seinen scheinbaren leistungen, den gütigen willen gottes erblickt. »Die viel beten und gottes gedenken und ausrechnen, was sie bei gott (aufgehäuft) haben – rechneten sie aus, was gott bei ihnen (aufgehäuft) hat, so würden sie frieden und freude finden (*istarāhū*)«²⁵. Wahrscheinlich gehört nicht hierher ein zitat über den mystiker Abū Yūqūb an-Nahragūrī (gest. 330/941-2): er habe keine stunde in seinen gottesdienstlichen übungen und anstrengungen nachgelassen und sei keine stunde fröhlich (*šwā'idh*) gewesen. Da habe er in seinem *hader* mit gott den ruf vernommen: Du bist nur ein knecht, sei doch einmal fröhlich (*istarīh*)!²⁶ Hier könnte der imperativ auch mit »ruhe doch einmal aus« übersetzt werden und nicht eine tiefere einsicht und umorientierung, sondern nur eine pause befohlen sein. Nahragūrī soll auch sonst über seine unfähigkeit, es

²² Abū Sa'īd, *Maqāmāt-i arba'ūn*, 60

²³ *Asrār* 296/Shuk 372, 14-15

²⁴ *Asrār* 342/Shuk 411, 23-432, 4

²⁵ *Asrār* 321/Shuk 404, 15-16. Anschliessend noch einmal präzisierung des richtigen und des falschen genusses durch die profetensprüche: »Hütet euch vor dem zusammensein mit den toten! Die toten sind die weltmenschen, die im genuss geboren sind. Hütet euch vor dem genuss, denn die knechte gottes sind keine genesser« Vgl. *Concordance*, s.v. *tanā'ama*.

²⁶ *Asrār* 273/Shuk 341, 9-12. In *Taqd.* 2, 79, 24-80, 2 abscheindend verflucht

gott recht zu machen, traurig und über jede erlaubnis, ihm eine bitte um liebendes entgegenkommen vorzutragen, glücklich gewesen sein²⁷.

Abū Sa'īd hat die pflicht zur freude aber auch ausdrücklich aus der erwählung abgeleitet. Erwählte — und dazu rechnete er sich selbst und die kleine gemeinde, die s. um ihn geschart hatte — haben allen anlass fröhlich zu sein. Seine ausführlichen darlegungen über das geheimnis der aufrichtigkeit beschliesst er mit sure 10, 58: »Sprich: Über gottes güte und barmherzigkeit, darüber sollen sie sich freuen. Das ist besser, als was sie sammeln«²⁸, und fügt bei anderer gelegenheit, da er die gleiche koranstelle erwähnt, die bemerkung an: »Er (gott) sagte zu mir: Das ist besser (ḥayr), o sohn des Abū l-Ḥayr! Und ich sage zu euch: Das ist besser, ihr familie (āl) des Abū l-Ḥayr! Alle sind stolz auf etwas (oder: glücklich über etwas): die einen auf das diesseits, die andern auf das jenseits, die dritten auf die ränge, die vierten auf die guten taten (oder: gutpunkte bei gott). Ich erkläre euch: Das alles ist nichts, sondern nur er (gott) war, ist und wird sein«²⁹. Möglich, dass er den satz des korans anders verstanden hat, nämlich nicht »Das ist besser«, sondern: »Er (gott) ist besser«.

Möglich auch, dass er sich selber als eine quelle verstanden wissen wollte, aus der die güte gottes in die welt fließt, denn eines seiner letzten worte soll gewesen sein: »Die güte gottes ist so lange unbekannt, als sie da ist. Erst wenn sie vermisst wird, wird sie erkannt«³⁰. Er könnte damit haben sagen wollen, dass er mit seinem tod eine lücke hinterlassen werde, dass mit ihm jene quelle versiegen werde. Es ist bekannt, dass er sich mit seinem nichtsein als einen aufgesperrten durchgang für gott betrachtete. Er sagte: »Überall wo von Abū Sa'īd die rede ist, werden die Herzen froh, weil Abū Sa'īd nichts mehr von Abū Sa'īd bei sich hat«³¹. Der satz von der güte gottes, die erst bei ihrem aufhören voll erkannt werde, kann aber auch als ausdruck seiner eigenen schwäche vor dem tod aufgefasst werden, ähnlich dem wort Jesu: Mein gott, mein gott, warum hast du mich verlassen?

²⁷ Suhaili *Fahqār* 391, 10-11; Pedersen 395, 9-12

²⁸ *Asrār* 305 Shuk 384, 7-8. Hier 125-127

²⁹ *Asrār* 316, untere hälfte Shuk 398, 18-399, 1. Zur anrede hier 394.

³⁰ *Asrār* 356, 13-14 Shuk 446, 4-5

³¹ *Asrār* 313, 5-6. Shuk 394, 11-12. Hiernach 380, Fahr ad-dīn ar-Rāzi (gest. 606/1210) sprach auf der kanzel von Harē nach einer tadelnden rede an die bewohner der stadt den arabischen vers: Solange man lebt, wird man erkannt, aber gewaltig ist dann der verlust, wenn man vermisst wird. Ibn Ḥalīkān nr 600 (4, 252).

ÄLTERE GEDANKEN ZUR FREUDE

Sowohl die freude als auch die elemente, die ihre veranlassung bilden, sind schon bei mystikern vor Abū Saʿīd nachzuweisen. Hier nur wenige beispiele:

Murtaʿīš (gest. 328/939-40) zitiert wie Abū Saʿīd sure 10, 58 und stellt dazu den gedanken, dass niemand sich durch seine werke erretten kann, sondern jeder auf gottes güte angewiesen ist³². Zahlreich sind die hinweise auf die innere freude und fröhlichkeit des gottsuchers bei Muḥāsibī³³. Er verlangt anbetung gottes einfach »in freude über deinen herrn«³⁴. Sari wusste von einer angeblichen offenbarung gottes an David, die lautete: »Über mich seid fröhlich und mein gedenken genießet!«³⁵ Šibli freute sich jeweils, wenn er glaubte, seinen freund (gott) mit etwas zu erfreuen³⁶, hielt jeden erkenner gottes für allen kummers har und die freude an gott für besser als die traurigkeit vor gott³⁷. Ġunayd stellte Šibli frieden und freude ■ aussieht, wenn er seine sache gott überantwortete, Šibli Ġunayd, wenn umgekehrt gott ihm seinen kram überlasse, worauf Ġunayd den satz ausgesprochen haben soll: »Šiblis schworner lassen blut tropfen«³⁸. Nach Ibn al-Kātib (gest. nach 340/952) nimmt gott den in seine nähe, der über die süßigkeit des gottesgedenkens sich freut und dafür dankbar ist³⁹. Nach Turūḡbagī (gest. nach 350/961) ist die mühsal des gottsuchens eine freude⁴⁰, nach Daqqāq die fröhlichkeit dieses suchens vollkommener als die des findens, weil das erste die hoffnung auf das zusammenkommen, das zweite die befürchtung des verlustes in sich berge⁴¹. Ibn Ḥafīf definiert die hoffnung als freude über das bestehen von gottes güte⁴² und den wahren weltverzicht als frieden und freude beim aufgeben von hab und gut⁴³, sieht aber in der traurigkeit eine notwendige schranke gegen zu grosse erregung⁴⁴. Nach Daqqāq ist

³² Sulamī 352, 17-353, 3 Pedersen 360, 8-12 *Taḥk* 2, 87, 1-2

³³ Hellmut Ritter: *Die Schrift des Ḥārīz ibn ʿAḍā al-Muḥāsibī über den Anfang der Umkehr zu Gott*, Glückstadt 1935, passim, und vinst

³⁴ *ʿAḥīb an-naṣ*, hs. Carullah 1101, 64a, pu-ult.

³⁵ Quṣayrī, *Ḥisāla*, kap. ḡīkr (gegen ende) komm. 3, 165

³⁶ Sulamī 347, 17-348, 3 Pedersen 353, 5-12

³⁷ Sulamī 343, 9-12 Pedersen 346, 8-10

³⁸ Sulamī 343, 4-6 Pedersen 346, 4-7

³⁹ Sulamī 387, 14-16 Pedersen 403, 11-13.

⁴⁰ Sulamī 495, 1-2 Pedersen 524, 1-3 *Taḥk* 2, 102, 11-12

⁴¹ *Taḥk* 2, 194, 17-19

⁴² Quṣayrī, kap. raḡā komm. 2, 205, unten

⁴³ Quṣayrī, kap. zuḥd komm. 2, 170, oben

⁴⁴ Quṣayrī, kap. buzn komm. 2, 215

der gotterkenner fröhlich⁴⁵. Besonders weitverbreitet ist die verknüpfung der freude mit der zufriedenheit, der ergebung, der gewissheit, dem gottvertrauen. Man führt dafür schon profetensprüche ins feld: Gott habe erquickung und fröhlichkeit in die zufriedenheit und in die gewissheit, kummer und traurigkeit in den zweifel und in die unzufriedenheit gelegt⁴⁶.

Auch vor der falschen freude am irdischen land wird oftmals gewarnt und die freude am verlust weltlicher dinge und die freude der menschenflucht gerühmt. Ibn Masrūq (gest. 299/911-12): »Wessen freude sich an etwas anderem als gott entzündet, dessen freude hinterläßt sorgen⁴⁷«. Ibn Ḥubayq: »Sei bekümmert nur über etwas, was dir dereinst schadet, und freue dich nur über etwas, was dich dereinst erfreut!⁴⁸«. Sari as-Saqāṣī: »Wer will, dass seine religion unversehrt bleibt und sein herz und sein leib frieden und freude finden und sein kummer gering ist, der ziehe sich von den menschen zurück⁴⁹«. Sari wird fröhlich, wenn er etwas irdisches einbüßt. Darum wagt es Bīr al-Hāfi, ihn anzubetteln⁵⁰. Die falsche freude Korahs an seinen schätzen wird schon in sure 28, 76 gerügt: »Freue dich nicht! Gott liebt die sich (ihres irdischen glückes) freuenden nicht«. Saḥīḥ at-Tustarī und al-Qāsim (as-Sayyārī, gest. 342/953) erkannten, dass Korah sich über etwas freute, worüber traurigkeit angezeigt gewesen wäre⁵¹. Die handbücher befestigen diese unterscheidung⁵².

Manchmal sind es besondere erlebnisse mit gott, die den mystiker freudig stimmen, zum beispiel eine selbstenthüllung gottes⁵³ oder eine freundlichkeit gottes⁵⁴.

Abū Sa'īds freude in beiden welten kündet sich schon bei dem alten Dūrānī an, der gesagt haben soll: »Jedes werk, wofür du nicht schon im diesseits belohnungsbarzahlung erhältst, wisse, dafür wirst du auch im jenseits nichts erhalten. Gemeint ist: die freude der annahme

⁴⁵ *Taḏk.* 2, 197, 16-17

⁴⁶ *Qūr* 3, 39, unten. Qulayrī, kap. yaqīn, komm. 3, 75. 'Awārīf kap. 30 (191).

⁴⁷ Sulamī 241, 10-11 Pedersen 237, 5-6. Ḡulāḥī 185, 9 ff.; übers. Nicholson 147. *Taḏk.* 2, 115, 21-116, 1.

⁴⁸ Sulamī 145, 1-2; Pedersen 134, 4-6. Qulayrī, artikel 'Abdallāh b. Ḥubayq. *Taḏk.* 2, 4, 13-14.

⁴⁹ Sulamī 50, 6-7; Pedersen 43, 4-5.

⁵⁰ *Taḏk.* 1, 275, 17-18.

⁵¹ Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 28, 76 (hs. Fatih 262, 181b).

⁵² 'Awārīf kap. 29 (168).

⁵³ Sulamī: *Tafsīr*, an sure 3, 139 (26b), zu sure 13, 39 (105b).

⁵⁴ *Taḏk.* 1, 222, 3-5.

dieser gehorsamstat (bei gott) muss dich schon hier erreichen⁵⁵. Šaḡīq findet eine freude für das diesseits und eine freude für das jenseits gewährleistet, wenn man vom reichthum in die armut gerät und diese lieber hat als jene⁵⁶, und drückt es auch so aus: »Dreierlei begleitet die armen: unbeschwertheit des herzens, leichte abrechnung (am jüngsten gericht) und fröhlichkeit der seele«⁵⁷. Eine der geschichten, die über Šaḡīqs bekehrung zum leben in frommem gottvertrauen überliefert sind, berichtet, dass er in schwerer hungersnot, als alle leute bedrückt waren, einen sklaven lachen sah, weil er einen herrn hatte, der ein eigenes dorf besass. Da soll er sich diesen sklaven zum vorbild genommen haben⁵⁸. Ibn al-Muwallad (gest. 342/953-4) vertritt die theorie, dass der geist aus freude und der leib aus traurigkeit erschaffen sei, der erste daher emporstrebe nach dem ort der schau, der zweite abwärts nach der welt⁵⁹. Später (462/1070), bei dem ismailitischen theosophen Nāṣir-i Husraw, bildet die freude (*ṣunir*) die substanz der vernunft, weshalb auch nur der mensch, als vernunftbegabtes wesen, lachen könne⁶⁰.

Mehrfach äussert sich al-Hakīm al-Tirmidī zur freude. Er unterscheidet scharf zwischen tadelnswerter und lobenswerter freude und verteilt sie auf zwei einander entgegengesetzte kraftzentren im menschen. Die tadelnswerte gibt er der triebseele (oder: dem ich), die lobenswerte dem herzen. Für die tadelnswerte beruft er sich auf sure 28, 76: »Freue dich nicht! Gott liebt die sich freuenden nicht«, und auf sure 13, 26: »Und sie freuen sich über das diesseitige leben, über das diesseitige leben im gegenüber dem jenseits nichts als eine verbrauchsware«. Für die lobenswerte freude bezieht er sich öfters auf sure 10, 58: »Sprich: Über gottes güte und barmherzigkeit, darüber sollen sie sich freuen. Das ist besser als alles, was sie sammeln«, und auf die ausserkoranischen gottesworte: »Sprich zu den gerechten (*ṣiddiqān*): Über mich seid fröhlich, und meiner zu gedenken geniesset!«⁶¹ »Denn meiner zu gedenken ist euch im diesseits eine

⁵⁵ *Taḍk.* 1, 234, 15-16.

⁵⁶ Sufamī: *Tabaqāt* 65, 1-4/Pedersen 57, 11-58.2. *Taḍk.* 1, 201, 6-10.

⁵⁷ *Taḍk.* 1, 200, 34-201, 1.

⁵⁸ Ḡullābi 139, 3-11/Nicholson 112. *Taḍk.* 1, 197, 7-15.

⁵⁹ Sufamī 412, 7-9/Pedersen 429, 6-8.

⁶⁰ *Ġāmi' ul-hikmatayn*, edd. Henry Corbin et Muh. Mu'in. Bibliothèque Iranienne 3, Teheran-Paris 1953, 116-117. Dazu Ibn-i Suth: *Commentaire de la Qaṣida isma'ilienne d'Abū 'l-Haitham Jarjāni*. Bibl. Iranienne 6, 1955, 20.

⁶¹ *Ar-riyāḍa*, edd. Arberry et 'Abdalqādir, Kairo 1947, 49 und 52. ed. Ḥusaynī, in *Revue de la Faculté des Lettres*, Alexandrien 3, 1946, 27 und 30. *Adab ar-naṣf*,

annehmlichkeit und im jenseits eine belohnung». «Ihr habt mich vor eure wollustempfindungen gesetzt, und ihr seid mit mir zufrieden ohne meine schöpfung. So seid fröhlich über mich, und meiner zu gedenken genießet! Bei meiner erhabenheit, das paradies habe ich (oder: ist) nur um eurerwillen geschaffen»⁶¹. Die Ausgangssituation des in die welt gestellten menschen ist die, dass die triebseele vorherrscht und einen krankheitsherd bildet, der auch das herz ansteckt. Der anfang einer besserung wird bewirkt durch ein licht der erkenntnis, das im herzen aufleuchtet. Diese erkenntnis verleiht dem herzen die einsicht in die bedauernswerte lage und stimmt es traurig. Darum die überlieferungen: «Der profet war dauernd traurig und gedankenschwer», und «Gott nie so angebetet worden wie durch lange traurigkeit»⁶². In diesem zustand ist das herz zwar traurig, aber die triebseele immer noch froh. Der nächste schritt ist der, dass der mensch versucht, von der gewonnenen einsicht her der triebseele jegliche freude zu entziehen, nicht nur die freude an sinnlichen genüssen und irdischen besitztütern, sondern auch an religiösen leistungen, denn für die triebseele ist die freude das lebenselement wie für den fisch das wasser⁶³. Das ziel ist keineswegs, die freude der triebseele auf eine andere bahn zu lenken, da ja die triebseele dadurch nur gestärkt würde, sondern durch entzug der freuden die triebseele zum erliegen zu bringen. Hand in hand damit weicht die traurigkeit des herzens einem gleichmut gegenüber allen ereignissen, die die triebseele bisher trübselig oder fröhlich gemacht haben⁶⁴. Im stets freier werdenden aufblick zu gott jedoch erfüllt sich das herz immer mehr mit freude. Das ist die richtige, die lobenswerte freude, das gegengift gegen das gift der freude, die in der triebseele sitzt, wie Tirmidī wiederholt bemerkt⁶⁵. Die freude des herzens aber ist eine freude an gott⁶⁶, an gottes größe⁶⁷, an gottes walten⁶⁸, an gottes gnaden⁶⁹, an gottes wohlthat⁷⁰, an gottes güte und barm-

edd. Arberry et 'Abdalqādir ib. 95 und 103. *Al-akyaḥ*, 86. Ismā'īl Saib I, 1571, 75b, 76a, 77b. *Aḡwiba*, ib. 131a-b. Offenbarung an David, hier 141

⁶¹ *Adab an-nafs* 103.

⁶² *Riḡāda* 66-67; 87-88 ed. Husaynī 41-43; 60

⁶³ *Aḡwiba*, 86. Ismā'īl Saib I 1571, 130a-132a. *Riḡāda* 60-65 ed. Husaynī 37-41.

⁶⁴ *Adab an-nafs* 95

⁶⁵ *Riḡāda* 49, 50; 63 ed. Husaynī 27; 28; 39. *Al-akyaḥ* 75b, 76a.

⁶⁶ *Riḡāda* 60; 80; 64; 67; 74 ed. Husaynī 17; 80; 40; 42; 38. *Al-akyaḥ* 76b.

⁶⁷ *Riḡāda* 86, ult ed. Husaynī 12.

⁶⁸ *Daḡā'iq al-'ulūm*, hs. Ismā'īl Saib I 1571, 42a.

⁶⁹ ib. 37b.

⁷⁰ ib. 37b.

herzigkeit⁷¹ u.ä. Tirmidī hat das ganze einmal in folgendem doppeltem gegensatzpaar zusammengefasst (ich kehre die reihenfolge unserer darstellung gemäss um): »Es liegen zwei arten von freude (*farḥatān*) vor: die freude der triebseele an der wollust und am genuss, und die freude des herzens an gott und an dessen güte und barmherzigkeit«⁷². An anderer stelle staffelt er die zwei (guten) freuden des herzens durch eine qualitätsunterscheidung noch so, dass die freude an gott auf eine höhere ebene zu liegen kommt als die freude bloss an gottes güte und barmherzigkeit. »Die lobenswerte freude zerfällt in zwei arten: eine freude an (oder: über) gott und eine freude an (oder: über) gottes güte und barmherzigkeit. Die freude an gottes güte und barmherzigkeit ist immer noch begleitet von dem denken an die triebseele (oder: das ich), bei der freude an gott selbst ist das denken an die triebseele verschwunden. Bei der freude an gott selbst ist das denken an die eigene triebseele im denken an den herrn verschwunden«⁷³.

Schon bei Tirmidī ist die fröhlichkeit des herzens stark verankert auch in der erkenntnis, dass widerstand gegen gottes bestimmung unmöglich und jegliches geschehen von gottes ratschluss geplant ist. Man nimmt unter diesem gesichtspunkt alles mit heiterkeit (*ḥaṣāba*), frohgemuter seele (*ṭalāḡat an-naṣ*) und fröhlicher miene (*ḥiṣr al-waḡūh*) auf⁷⁴, sagt gott dafür noch lohn und dank und ist gegen die schädlichen einwirkungen irdischen glücks unempfindlich: »Er (der mensch) muss sich also jegliche freude, an der die triebseele teil hätte, versagen, um zu seinem herrn zu gelangen. Gelangt er zu seinem herrn, so erfüllt sich sein herz mit freude, fröhlichkeit und gewissheit über ihn. Dann schadet ihm nichts mehr, wonach er die hand ausstreckt, sei es diesseitiges oder jenseitiges, weil er jetzt alles von ihm (gott) annimmt, und wenn er es von ihm annimmt, lobt er ihn und dankt ihm. Seine glieder sind (auf gottes gebot) ausgerichtet, halten die vorschriften und sind geschützt durch die furcht vor gott, seine zunge ist (gottes) gedenkend, sein leib dankend und geduldig, weil sein herz von freude über gott erfüllt ist und die freuden am diesseits keinen platz mehr in ihm finden. Freut er sich über etwas vom diesseits, so freut er sich im grunde über das ihm zuteil gewordene wohlwollen, über die bestimmung und die huld gottes«⁷⁵. »So ist der dank...

⁷¹ *Aḳyūs*, ib 75b.

⁷² *Aḡwiba*, ib 131b.

⁷³ *Riyāḡa* 52, ed. Ḥusaynī 30.

⁷⁴ *Adab an-naḡa* 98-99.

⁷⁵ *Riyāḡa* 63, ed. Ḥusaynī 39.

das gewahrwerden der gnaden, die freude über die gnaden, die hochschätzung der gabe (vielleicht ■ verbessern in: des gebenden), die unterwerfung unter ihn, die demut vor seiner grösse und die heiterkeit des herzens... Dank ist freude des herzens über die wohlthat deines herrn, dann ist bei dir dein herr gelobt. Wirst du mit unglück geschlagen und bleibst du dabei geduldig, so bist der gelobte du, nicht der herr»⁷⁶. »Der dankbare kehrt zu seinem herrn zurück erfreut (*masrūr*), der geduldige kehrt zu seinem herrn zurück unterjocht (*muqlūr*). Dank ist freude des herzens über gott»⁷⁷. Tirmidī zitiert die worte des alten Ḥabīb al-'Aḡamī (gest. 156/772): »Mein herr, ich wurde so freudig, dass ich vor freude beinahe starb. Jemand wie du ist mein herr, und ich darf dein knecht sein. (Persisch:) O gott, ist es ■ verwundern, wenn ich vor freude sterbe, wo ich einen herrn habe wie dich?»⁷⁸ Worte, die zu einem andern ausspruch Ḥabībs passen: »Es gibt keine augenweide für jemand, dessen auge nicht an dir seine weide findet, und keine freude für jemand, der sich nicht an dir freut. Bei deiner gewaltigkeit, du weisst, dass ich dich liebe»⁷⁹.

Tirmidī gehört mit Ṣāḡiq al-Balḥī zu denen, die im gegensatz zu Muḥāsibī den lohgedanken weitgehend überwinden und das paradies nur als vorziel gelten lassen. Ihnen geht ■ um den anschluss an gott selbst, und an gott enthrennt darum auch ihre grössste freude. Paul Nwyia hat uns mit zwei texten Ṣāḡiqs bekannt gemacht⁸⁰, die wenn sie echt sind, Ṣāḡiqs schon erwähnte freude noch deutlicher auf gott gerichtet zeigen. Nach dem kürzeren, der nichts weiter als eine modifizierte zusammenfassung des längeren ist, steigen die vertreter der wahrhaftigkeit (*ahl aṣ-ṣidq*), wie er diese frommen nennt, über drei stufen auf: von der stufe des weltverzichts und der furcht vor gott und der hölle über die stufe des verlangens nach dem paradies zum frieden und zur barmherzigkeit gottes, der nun allein die freude und die fröhlichkeit ihres herzens wird. In der grösseren schrift nennt er die letzte stufe die stufe der gottesliebe und schildert den, der es so weit gebracht hat, als einen menschen, der stets lächelt und

⁷⁶ *Daḡā'iq al-'ulūm*, abschnitt über ṣabr und taqr. hs. Ismail Saib I 1571, 37b.

⁷⁷ *Daḡā'iq*, ib. 44a.

⁷⁸ *Adab an-naṣīḥ* 103. Ki man der hs. ist zu halten. Statt *bi-mir* ist *bi-miram* zu lesen oder *na-miram*. Im letzten fall wäre zu übersetzen: »Es ist nur zu verwundern, dass ich nicht sterbe...» Yūsuf b. Ismā'il an-Nabhānī, *Ḡamūl karāmāt al-awliyā*, Kairo 1329, I, 388, gibt als todesjahr Ḥabībs 125/743 an.

⁷⁹ *Ḥilya* 6, 154. *Ṣifāt as-saḡwa* 3, 239.

⁸⁰ *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut 1970. Derselbe: *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, Beirut 1973, 15-22.

eine gewinnende liebenswürdigkeit ausstrahlt. Er vergleicht die lichter, die dem über diese drei stufen schreitenden erscheinen, mit stern, mond und sonne. Ähnlich beschreibt Tirmidī die einzig gott sich zuordnenden: »Wessen herz durch gott lebendig gemacht wird und dann zu gottes gebot und verbot zurückkehrt, dem fällt die befolgung von gottes verbot und gebot nicht mehr schwer, und in seinem herzen tritt nicht mehr die freude an der belohnung auf. Ist es nicht einfach unmöglich, dass dort die freude am lohn überhaupt noch sichtbar wird, nachdem das herz erfüllt worden ist von einer freude an seinem gott und herrn? Wie sollte ein gläubiger solches noch für gross erachten, wo doch das paradies eine blasse schöpfung des herrn ist? Und wie sollte die freude des herzens an seiner schöpfung aufkommen, wo doch seine freude über seinen herrn jubelt? Ist dies von ihm erstreben zu wollen nicht ebenso unmöglich, wie wenn ■ einen stern in der nähe der sonnenstrahlen erblicken wollte? Das licht des sterns ■ wohl da, aber für das auge dieses betrachters ■ es unmittelbar neben dem sonnenlicht verschwunden. Erst wenn dieses von jenem sich wieder entfernt und sich dem untergang nähert, tritt die helligkeit des sterns wieder hervor«⁸¹. Die himmelslichter sind bei Šuqfī die zustände des gottsuchers, bei Tirmidī dessen ziele.

⁸¹ *Daqā'iq al-'ulūm*, abschnitt *mas'ala fi waṣf al-munfaridīn* (nicht *mufarridīn* oder *mufriidīn*), hs. Ismail Saib I 1571. 33b

9. ZWISCHENSTÜCK: YAḤYĀ B. MU'ĀḌ AR-RĀZĪ UND DIE HOFFNUNG

FURCHT UND HOFFNUNG

Die angeführten Beispiele zeigen, dass Abū Sa'īd nicht als erster und einsamer streiter gegen den finsternen ernst und die tränenreiche traurigkeit der frühen islamischen asketen bis weit über al-Ḥasan al-Baṣrī hinaus angetreten ist, sondern dass schon vor ihm andere das bild durch die heiteren lichter einer religiösen fröhlichkeit aufgehell hatten. Doch bei allen, die dafür in frage kommen, ist die fröhlichkeit nur die kehrseite der betrübnis über ihre sünden und das ergebnis eines versuchs, diese zu überwinden, nirgends ein keimling, der von anfang an sein lebensrecht anmeldet und aktiv durchsetzt, nirgends der bezeichnendste teil, die grundhaltung ihrer frömmigkeit. Als fröhlicher typ vor Abū Sa'īd ist mir nur Abū 'Abdullāh-i Dāstānī bekannt, der einmal bei Abū l-'Abbās-i Qaṣṣāb in Āmul, als Abū Sa'īd sich bei ihm befand aufgetaucht sein soll¹. Ein zweifelhafter Ġamrat ul-hubb. Den Ġullābī unter den jüngerer sūfiyya von Hurāsān aufführt und als einen »meister mit gutem inneren und heiter« (*ḥurram*) beschreibt², ist unbedeutend und keinesfalls älter als Abū Sa'īd. Doch hat Abū Sa'īd auf einem benachbarten gebiet einen vorgänger: Yaḥyā b. Mu'āḍ ar-Rāzī (gest. 258/872)³. Yaḥyā galt schon seinen zeitgenossen, aber auch später, als einseitiger vertreter der hoffnung (*raḡā'*), gemeint ist der hoffnung auf die barmherzigkeit gottes.

Die sūfik verlangte im allgemeinen ein gleichgewicht zwischen der hoffnung auf die barmherzigkeit und der furcht vor dem zorn gottes: so alle handbücher. Nach Abū Bakr al-Wāsilī (gest. nach 320/932) verbreitet die furcht finsternis, die hoffnung tageshelle⁴, nach Abū Tālib al-Makki gleicht umgekehrt die furcht dem tag und die hoffnung der nacht⁵. Wāsilī bezeichnete furcht und hoffnung auch als zwei

¹ *Asrār* 57, 3-4 Shuk, 60, 12. *Ḥikāyat* 23-24 Shuk, 14, 6-17.

² *Kustul-nuḡḡūb* 216, 7 fehlt bei Nicholson 173-174. Aus der sprache kennt man sonst die wendung *ḡamrat al-harb*, so etwa die kohlen des kriegs bei 'Alī al-Ḥusaynī: *Aḥbār ad-dawla as-safūqīyya*, ed. Muḥammad Iqbāl, Lahore 1933, 61, 2.

³ Yāfī: *Mir'āt al-jirān*, erwähnt Rāzī zuerst richtig unter dem jahr 258, bringt ihn dann aber noch einmal unter dem jahr 628 (sic).

⁴ *Lum'ī* 63, 5-9 Baqlī. *Sufiyyāt* 296, §328 Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 32, 16 (192b).

⁵ *Qūt* 2, 120, 4.

zügel, die der triebseele angelegt würden, damit sie nicht ihren albernheiten nachgehen könne, allerdings auch mit dem für Wāsiṭis überzogenen monismus charakteristischen zusatz, dass beide zustände nichts nützten und gott von solchen gesichtspunkten aus falsch eingeschätzt werde⁶. Möglicherweise übernahm er das bild von Sahl al-Tustarī, um es zu kritisieren. Dieser hatte gesagt: »Hoffnung und furcht sind zwei zügel für den menschen. Wenn sie gleich sind, sind seine zustände in ordnung. Überwiegt eines, so geht das andere zugrunde. Der profet sagt: Wenn hoffnung und furcht des gläubigen gewogen würden, hielten sie sich die waage«⁷. Derselbe Sahl nannte die furcht männlich, die hoffnung weiblich und soll damit gemeint haben, dass aus dieser verbindung die wirklichkeiten des glaubens hervorgingen⁸, woraus Abū Ṭalib al-Makkī die überlegenheit der furcht ableitet⁹. Vielleicht war Abū 'Alī ar-Rūḡbārī (gest. 322/934) der erste, der furcht und hoffnung mit den beiden flügeln eines vogels verglich und von diesen gleiche stärke verlangte, damit der vogel richtig fliegen könne¹⁰. Dieser formulierung stimmt auch Makkī zu¹¹ und fordert gleichgewicht¹². Zuweilen wird noch die liebe und weiteres angefügt. Schon Saqīq hatte die reihe furcht, hoffnung und liebe aufgestellt¹³. Ihm folgten sein schüler Ḥātim al-Asammī¹⁴ und Abū 'Alī al-Ġūzġānī¹⁵. Daher kommt später Ibn Qayyim al-Ġawziyya (gest. 751/1350) zu der allegorie: »Das hertz ist auf seiner reise zu gott wie ein vogel: Die liebe ist der kopf, furcht und hoffnung sind seine beiden flügel. Wenn kopf und flügel in ordnung sind, fliegt der vogel gut. Wenn der kopf abgeschnitten wird, stirbt der vogel. Wenn die beiden flügel fehlen, ist er jedem jäger und raubtier ausgeliefert«¹⁶.

⁶ Sulamī, *Tafsīr*, zu sure 32, 16 (192b) Sulamī, *Tabaqāt* 303, 16-19 Pedersen 303, 304; 306, 3 Quṣayrī, kap. ḥawf/komm. 2, 197-198 Quṣayrī, artikel Wāsiṭ/komm. 1, 179 *Faḍḥ*, 2, 278, 3-4 *Lumī* 63, 4-5 (anonym) Laguer & Beaurecueil in *Revue Thomiste* 1969, 346.

⁷ Sulamī, *Tafsīr*, zu sure 17, 57 (119b, unten).

⁸ Kalābāḍī, *Ta'arruf*, kap. 40 (69, 10-11 übers. Arberty 89) Variante bei Mawlānā, *Makhlūṭ-ṭ-ṭab'a*, ed. Ahmed Remzi Akyürek, Istanbul 1937, 39 *Faḍḥ*, 1, 265, 2-3.

⁹ *Qūt* 2, 149, 7-8.

¹⁰ Quṣayrī, kap. raḡā'/komm. 2, 203 *Faḍḥ*, 2, 286, 15-18 *Fiwā'id*, einleitung 216.

¹¹ *Qūt* 2, 118, 5 v.u., 120, 14.

¹² *Qūt* 2, 120, 15ff.

¹³ *Faḍḥ*, 1, 200, 14-16.

¹⁴ Sulamī, *Tabaqāt* 95, 2; Pedersen 83, 4-5.

¹⁵ Sulamī 246, 7 Pedersen 242, 8 *Faḍḥ*, 2, 118, 15-16.

¹⁶ *Maṣāwīq as-sāḥikīn* 1, 292-293. Saqīq hat noch schamhaftigkeit und vertraulichkeit angefügt (Sulamī 54, 10-11; Pedersen 47, 9-11 *Faḍḥ*, 1, 282, 7-8), Abū l-Ḥasan al-ʿĀmiri

Ein anderes klischee für die zusammengehörigkeit der gegensätze stammt vielleicht von Ḥamdūn al-Qaṣṣār in Nāsībūr (gest. 271/884-5). Auf die frage, was die von ihm eingeschlagene richtung der malāma bedeute, antwortete er: »Die furcht der qadariyya und die hoffnung der murǧi'a«, was 'Aṭṭār so interpretiert: Man müsse in der hoffnung so weit gehen wie die murǧi'a, um von allen getadelt zu werden, und in der furcht so weit wie die qadariyya, um auch dafür von allen getadelt zu werden¹⁷, weil ja eine absicht der malāmaliyya die war, immer von neuem in schlechten ruf zu geraten. Ibn Sab'īn (gest. 668-9/1269-71) erklärt die ausdrücke so: »Es ist nichts gutes in den wa'idiyya und auch nicht in den murǧi'a. Denn die wa'idiyya behaupten, gott vergebe keine sünde, und die murǧi'a behaupten, gott bestrafe keine sünde. Die ersten zerstören die formel von gottes alleiniger handlung (*tawḥīd*), die zweiten die formel von der menschlichen gehorsamspflicht (*taḥlīf*). Beide vernichten die geltung zweier hoher eigenschaften und schöner namen des schöpfers, als hätten sie nie sure 40. 1-3 gelesen, wo es heisst: 'Ḥm, herabsendung des buches von gott, dem gewaltigen, allwissenden, dem sündenvergeber, busseunnehmer, dem hart strafenden und langmütigen. Es gibt keinen gott ausser ihm. Zu ihm geht die bahn«¹⁸. Der dichter Sanā'ī verwendet den gemeinplatz allgemeiner, und gerade nicht im sinne der malāmaliyya, in den beiden versen:

Die den weg der religion beschritten

und das gesicht vor der verurteilung beim volk verhielten,

waren der mittelstern in der kette der sunniten,

waren weder ḥarūrīten noch murǧīten¹⁹

Einer von zwei Makhūlen brachte auch diese redensart in den dreischritt furcht, hoffnung und liebe. Er sagte: »Wer gott nur mit furcht anbetet, ist ḥarūrī (= ḥārīgī). Wer ihn nur mit hoffnung anbetet, ist murǧī. Wer ihn nur mit liebe anbetet, ist ketzer (*zindīq*). Wer aber gott mit furcht, hoffnung und liebe zugleich anbetet, der

(gest. 381/992) vereinigung und ausgeglichtheit (Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī: *Al-muqḍarāt*, nr 90, Bagdad 1970, 343-344; die furcht als erste stufe ist durch druckfehler ausgefallen. Richtig in Sundābis ausgabe Kairo 1929, 303).

¹⁷ Sulamī: *Fuḥuṣṣāt* 129. 1-2 Pedersen 119. 4-5. *Taḍk* 1. 333, 24-334. 4. Über den bedeutungszusammenhang und die vielleicht sekundäre sprachliche differenzierung von *arḳā* und *arḳū'a* (hoffen lassen und versagen): die ausführungen von Josef van Ess: *Das Kitāb al-Ḳaṣṣār* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya. *Arabica* 21, 1974, 28-29.

¹⁸ *Rasā'il Ibn Sab'īn*. III. 'Abdarrahmān Badawī, Kairo ohne jahr. 307.

¹⁹ *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa*, III. Muḥarrir-i Raḍawī, Teheran 1329, 676, 7-8.

ist monotheist (monist)»²⁰. Ibn Taymiyya hat später diesen satz übernommen, aber den namen seines urhebers verschwiegen²¹.

Yahyā b. Mu'āḡ ar-Rāzi hat alle diese ansichten noch durchaus geteilt. Abgesehen von einigen seiner aussprüche, die der traurigkeit, dem weinen und der furcht das wort reden²², räumt er auch dem gespann furcht und hoffnung den angestammten platz ein. »Furcht und hoffnung sind die beiden beine des glaubens«, erklärt er. »Der fürchtende dient gott aus furcht vor dem beziehungsabbruch, der hoffende hat hoffnung auf ein zusammenkommen. Ohne gottesdienst gelingt weder furcht noch hoffnung. Gottesdienst selbst hinwiederum geht nicht ohne furcht und hoffnung«²³. Die sünde ihrerseits, die auf die gnade spekuliert und vor der strafe zurückschrickt, ist zwischen jener falschen hoffnung und dieser furcht »wie ein fuchs zwischen zwei löwen«²⁴. Auch Yahyā b. Mu'āḡ sieht die gefahren der einseitigkeit: »Wer gott nur aus furcht anbetet ohne hoffnung, versinkt in den meeren der (schweren) gedanken (?)«²⁵. Wer gott nur aus hoffnung anbetet ohne furcht, verirrt sich in den wüsten der betörung. Wer aber gott mit furcht und hoffnung zusammen anbetet, der ist ausgerichtet auf der strasse des gottesgedenkens (?)«²⁶. Auch für Yahyā besteht der glaube aus dreierlei: »Furcht, hoffnung und liebe. In der furcht liegt das unterlassen der sünde beschlossen, damit man vor der hölle bewahrt bleibt, in der hoffnung das eintauchen in den gehorsam, damit man das paradies erreicht, und in der liebe das aufzunehmen der widerwärtigkeiten, damit man das wohlgefallen gottes gewinnt«²⁷. Auch Yahyā kann die liste verlängern²⁸.

²⁰ Qūr 2, 158, 4-6. hat an-Nasafi. Das ist Abū Muṭī Makhūl b. al-Faḍl (gest. 318/930); Sezgin GAS 1, 601-2. wo noch Musarrif's Passion² 27 angefügt werden könnte. Gazzālī: *ihyā'* 4, 163, 11-13. hat Makhūl ad-Dimaṣqi. Das wäre Abū 'Abdallāh Makhūl (gest. um 113/731); 'Asqalāni: *Tahqīq at-Tahqīq*, 10, 289-293, *ihyā'* 5, 177 ff., *Saḍarāt*, jahr 113. Vgl. räfiqīten, murqī'iten, hāriqīten bei Muhāsibī Josef van Ess: *Gedankennacht* 8).

²¹ *At-tuhfa al-'irāqīyya* 60, 9-11. in Maḡmū'at at-tasā'il al-muniriyya 2, ende

²² Sulamī 112, 12-13/Pedersen 103, 1-2. Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 17, 34 (119a) Daylamī: *ʿAtf al-ʿalif*, 86. Qutaybī: *Risāla*, kap. ḥawṣikomr. 2, 193; kap. ma'rifa'komr. 4, 71. *Tafk.* 1, 300, 1-4; 304, 11; 307, 2-3; 310, 22-24.

²³ *Tafk.* 1, 299, 1-6.

²⁴ *Tafk.* 1, 303, 13-14.

²⁵ Qūr: *adkār*, *iddkār*, vielleicht zu verbessern in *afkār* (so Gazzālī).

²⁶ Qūr: *adkār*. Gazzālī: *iddkār*. Qūr 2, 158, 2-4. Gazzālī: *ihyā'*, 4, 163, 10-11.

²⁷ *Tafk.* 1, 306, 17-21.

²⁸ Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 17, 34 (119a), zu sure 27, 91 (177a), zu sure 29, 17 (184a).

BEVORZUGUNG DER FURCHT

Helmer Ringgren hat gezeigt, dass im Koran die Furcht vor Gott in einen Komplex gehört, der weit über die Angst und das Zagen hinausreicht und sich um die Anerkennung von Gottes Herrschaft und Geboten legt²⁹. Die Gottesfurcht (*taqwā, taqā*) umfasst in diesem Sinne sowohl die Angst vor Gott als auch das Sicherheitsgefühl in der Zuordnung zu ihm und die Hoffnung auf seine Barmherzigkeit. Doch liegt in der Ermahnung an die Menschen der Akzent naturgemäß auf der Angst, die sie vor Gott haben sollen. Die alten Frommen haben daher gerade in ihrer Hoffnung, vor Gott bestehen zu können, und in ihrem Bewusstsein der Sündigkeit vor allem die Furcht kultiviert und gefordert. Die Hoffnung schien ihnen die Gefahr zu enthalten, dass man sich vorzeitig in Sicherheit wiege und die Gebote Gottes zu leicht nehme. Muhammad b. Wāsi' (gest. 127 oder 123/745-6 oder 740-1), der wie manche andere so traurig auszusehen pflegte wie eine Mutter, die ihr Kind verloren hat³⁰, soll gesagt haben: »Wahrhaftig in ein wahrhaftiger nur, wenn er voller Furcht ist vor dem, auf den er hofft«, was 'Aṭṭār, wie mir scheint, unrichtig auf eine Befürwortung des goldenen Mittelwegs hinauslaufen lassen will³¹. 'Aṭṭār as-Salīmī war dauernd voller Furcht und hat Gott nie um das Paradies, wohl aber um Verzeihung³². Zu Gunsten eines Übergewichts der Furcht sprach sich Dārānī aus: »Die Wurzel alles Guten im Diesseits und im Jenseits ist die Furcht vor Gott«³³. »Wenn die Hoffnung das Übergewicht hat über die Furcht, verdirbt der Mann«³⁴. Daraus wird bei Quṣayrī: »Über das Herz darf nur die Furcht herrschen, denn wenn die Hoffnung das Herz dominiert, verdirbt das Herz«³⁵, und bei 'Aṭṭār: »Wenn die Hoffnung das Übergewicht hat über die Furcht, verdirbt das Herz. Wenn die Furcht im Herzen dauernd bleibt, erscheint im Herzen die Unterwürfigkeit. Wenn die Furcht nicht dauernd bleibt, sondern nur ab und zu einmal durch das Herz zieht, bekommt das Herz niemals Unterwürfigkeit«³⁶. Wahrhafte Gewissheit ist für Dārānī die Furcht

²⁹ Die Gottesfurcht im Koran, in *Donum natalicium* H.S. Nyberg oblatum, 1954, 118-134.

³⁰ *Hilya* 2, 347, ult.

³¹ *Tadhk.* 1, 49, 12-15.

³² *Hilya* 6, 217, und 9, 266, apu-pu.

³³ *Hilya* 9, 259; *Tadhk.* 1, 231, 7.

³⁴ *Sulami* 76,7/Pedersen 69, 6-7.

³⁵ *Risāla*, Kap. ḥawf komm. 2, 197. Ibn al-Qayyūm: *Maḥārīg* 1, 293, 2-3.

³⁶ *Tadhk.* 1, 231, 8-10. Vgl. *Tadhk.* 1, 231, 10-15.

vor gott³⁷. Dū n-Nūn al-Misrī stimmt Dārānī bei, wenn er sagt: »Die furcht muss stärker als die hoffnung sein, denn wenn die hoffnung überwiegt, wird das herz verstört«³⁸. Auch Muḥāsibī gelangt zu einer gewichtsverlegung auf die furcht. Er schreibt: »Bei leuten wie unsereinem sollte die furcht mächtiger sein als die hoffnung, denn die wahrhafte hoffnung bemisst sich erst nach dem grad der gehorsamstaten, die furcht aber schon nach dem grad der sündene«³⁹. Abū Jālib al-Makkī, der in anderen zusammenhängen für ein gleichgewicht zwischen furcht und hoffnung eintritt, glaubt doch festhalten zu dürfen, dass die erkennenner einhellig der furcht den rang vor der hoffnung einräumten⁴⁰. Er missbilligt jedoch ausdrücklich übertriebene und einseitige furcht und sieht deren schlimmste abort bei gewissen vertretern der willensfreiheit in Baṣra, 'Abbādān und 'Askar (Mukram?), die in ihrem starren gerechtigkeitssinn an gott keine möglichkeit, vom strengen recht abzuweichen, anerkennen können und alles auf ihre eigenen vermeintlichen leistungen abstellen, ohne zu wissen, dass selbst ihre sünden im willen gottes liegen⁴¹. Er stellt also die qadariten, ḥarīgīten, mu'tazilīten nach dem bereits erwähnten utopistischen denkschemu ganz aussen am flügel der furcht ein.

Die furcht genießt vortrang natürlich darum, weil sie sachlich und zeitlich der hoffnung voranzugehen hat und an keine bedingungen geknüpft ist. Mögen die verfechter der willensfreiheit allzu stark und ausschliesslich den der furcht entspringenden gehorsam als mittelursache der späteren seligkeit betonen, so hat doch auch nach dem orthodoxen monismus gott mittelursachen für die belohnung in die von ihm gesetzte ordnung der dinge eingebaut, so dass der gläubige erst dann auf errettung hoffen darf, wenn er die bedingungen, so gut es ihm gegeben ist, erfüllt hat. Rōzbihān-i Baqlī (gest. 606/1209) gesteht daher, auf dem felde der knechtlichkeit hätten die »fürsten Ḥurāsāns« recht, wenn sie die furcht über die hoffnung stellten, und definiert in unausgesprochener anlehnung an Sahl und Wāsiṭī die furcht als den »zügel der unhöflichkeit« gegen gott⁴². Welche ḥurāsāner er meint, bleibt unklar. Manche verbinden mit der hoffnung die

³⁷ Sulamī 82, 5-6; Pedersen 71, 14.

³⁸ *Tadh* 1, 128, 20-21.

³⁹ *ʿĀdāb an-nuṣṭān*, hs. Carullah 1101, 67b. Weiteres bei van Ess: *Gedankenwelt* 120 ff.

⁴⁰ *Qūt* 2, 96, 13.

⁴¹ *Qūt* 2, 152-154.

⁴² *Aḥḥar ul-ʿāsiqān*, edd. Corbin et Mu'in. Bibliothèque Iranicape 8, Teheran-Paris 1958, 113, 13-15; ed. Nūrbaḥī, Teheran 1349, 98, ult-99, 2.

vorstellung einer erfrischung und eines trostes, eines lichtblicks, der neuen mut schöpfen lässt, so schon Abū Bakr al-Warrāq (3./9. jh.) in Balḥ: »Die hoffnung ist eine erfrischung von seiten gottes für das hertz der fürchtenden. Ohne sie würde ihr ich (oder: ihre triebseele, *nafs*) zugrunde gehen und ihr verstand verwirrt«⁴². Im gleichen zusammenhang schreibt Abū Tālīb al-Makkī: »Die hoffnung ist ein zustand, der ihnen erst nach dem standplatz der furcht zugewiesen wird, durch den sie von der kümmernis befreit werden und in dem sie nach einlassung auf die sünde erholung finden. Wer nicht die furcht kennt, kennt die hoffnung nicht. Wer nicht auf dem standplatz der furcht verweilt hat, wird nicht auf die plätze der hoffenden erhöht in richtigkeit und lauterkeit. Die hoffnung eines jeden besteht, insofern seine furcht besteht«⁴³. Nach Ibn Masrūq (gest. 299/911-12) kommt die furcht vor der hoffnung, weil und wie auch jeder durch die hölle müsse, um ins paradies zu gelangen⁴⁴. Nach Birkawi (gest. 981/1573) braucht der anfänger ein übergewicht der furcht⁴⁵. Manche meinen, dass ihre gegenwärtige zeit die peitsche der furcht besonders nötig habe.

Viele fromme haben denn auch die hoffnung wie ein sterbesakrament erst vor dem tode gelten lassen und gesucht. Sulaymān at-Taymī (gest. 143/761), Sufyūn at-Tawrī, Ahmad III. Ḥanbal liessen sich in der todesstunde hoffnung zusprechen. Darum habe man gesagt: »Furcht ist besser, solange man lebt. Kommt aber der tod, so ist hoffnung besser«⁴⁶. Diese weisen, die von dem alten Fudayl b. 'Iyād (gest. 187/803) stammt⁴⁷, wurde von Ibn Qayyim al-Ǧawziyya so umformuliert: »Die altvordern hielten es für wünschenswert, dass in den zeiten der gesundheit der flügel der furcht stärker sei als der flügel der hoffnung, beim verlassen der welt aber der flügel der hoffnung stärker sei als der flügel der furcht. Das ist der weg des Abū Sulaymān (ad-Dārānī) und anderer«⁴⁸. Der hinweis auf Dārānī bewahrheitet sich allerdings nicht. Gerade er soll im sterben den trost auf die barmherzigkeit gottes zurückgewiesen und entgegnet

⁴² *Luma'* 62, 3-4.

⁴³ *Qūt* 2, 119.

⁴⁴ *Taqīq* 2, 116, 7-9.

⁴⁵ *Al-ṭarīqa al-muḥammadiyya*. Istanbul 1307, 67.

⁴⁶ *Qūt* 2, 124, apu-125, 3. *Ǧawziyya: Dirāʾ*, 3, 164, 3-6 (ǧalabat al-ḥawf). Anonymus: *Yawāqit ul-uhūm wa daruri un-muḥūm*, III. Dārūl-ḥadīth, Teheran 1345, 78 (6./12. jh.).

⁴⁷ *Ḥifẓ* 8, 89. Abū Ḥayyūn at-Tawḥīdī: *Al-umūr wa-l-muʿānasa*, Kairo 1939-1944, 2, 122. In diesen beiden quellen: »solange man gesund ist«.

⁴⁸ *Madārīq* 1, 293, 1-2.

haben: »Warum sagt ihr nicht: Du gehst jetzt zu einem herrn, der für jede kleine sünde zur verantwortung zieht und für jede grosse sünde hart bestraft?«⁵⁰ Ibn Ḥafis's letzter artikel in seinem glaubensbekenntnis enthält aber den satz: »Die hoffnung sei das ende deines diesseitsbewusstseins und der anfang deines jenseitsbewusstseins!«⁵¹ Und von dem frommen Yahyā az-Zawāwī (gest. 611/1214) in Biḡāya wird erzählt, dass er sein ganzes leben lang von furcht beherrscht gewesen sei und auch in seinen versammlungen gegen Abū Madyans bedenken⁵² den zuhörern dauernd die hölle heiss gemacht habe, aber am tage seines todes die hoffnung hervorgekehrt und erweckt habe. Der berichterstatter bemerkt in anlehnung an Ġazzālī: »Das ist ein schönes verfahren, denn bei der begegnung mit gott bleibt nichts als die hoffnung auf seine barmherzigkeit und das verlangen nach dem, was er zu vergeben hat. Der zweck der furcht ist ja nichts anderes als die anspornung zum werk. Beim tod aber hört das werk auf, und übrigbleibt bloss noch das vermögen der hoffnung«⁵³. Man hatte dafür eine geschichte über Mohammed. Dieser fragte einen sterbenden jungen mann, wie er sich befinde. Als dieser erwiderte: »Ich hoffe auf gott und fürchte meine sünden«, soll der profet gesagt haben: »Zwei dinge, die sich im herzen eines gläubigen menschen in dieser lage nicht vereinigen, ohne dass gott ihm gibt, was er erhofft, und ihn schützt vor dem, was er fürchtet«⁵⁴. »Keiner von euch soll sterben, ohne von gott gut zu denken«, gebot er⁵⁵. So predigte auch Muhammad b. 'Umar al-Hawwārī (gest. 843/1439-40) in Oran, als der tod herannahte, fast nur noch über die weite von gottes barmherzigkeit und verzeihung⁵⁶.

Der unbekannte verfasser der *Yawāqit ul-'ulūm* aus dem 6./12. jh. gibt eine übersicht über die hauptgedanken: Ist furcht besser oder

⁵⁰ *Tuḥf.* 1, 236, 11-15.

⁵¹ *Mu'taqad.* in A. Schummers Daylami: *Sirat-i Ibn-i Ḥafis* 308, nach variante F.

⁵² Ibn Qunfudj, *Uns al-faql.* 28.

⁵³ Ġuḥrīnī, *'Unwān ul-dirā'ia li-mām 'urfa min al-'ulūm fi l-mi'a as-sābi'a bi-Biḡāya*, Beirut 1969, 128. Ġazzālī *Ḥiyā'* 4, 163, 14ff.

⁵⁴ Quṣayrī, kap. *ahwālukum 'inda l-hurūf min ad-dunyā* komm. 4, 52. Ġazzālī: *Ḥiyā'* 4, 141 (raḡā').

⁵⁵ *Ḥiyā'* 4, 141.

⁵⁶ Ibn Maryām: *Al-buḥār fi ḡuḥr ul-'ulūm wa-l-'ulūm bi-Filīmān*, Algier 1908, 228, unten Muhammad b. 'Abdarrahmān b. 'Umar al-Wasṣābi al-Hubayṣī (gest. 782/1380). *Al-haraka fi ḡuḥr as-sa'r wa-l-haraka*, Kairo 1354, 386, schreibt, man solle einem sterbenden, der sich fürchte, seine guten taten und das freundliche bild gottes in erinnerung rufen und ihm koranverse der hoffnung vortragen, wenn er sie nicht selber lesen könne.

hoffnung? Antwort: Furcht und hoffnung sind die beiden flügel des wandernden. Ihr vorzug wechselt je nach dem verschiedenen zustand des menschen. Wird das herz eines menschen von selbstbetörung beherrscht, so ist für ihn furcht das bessere. Wird es von verzweiflung und kraftlosigkeit beherrscht, so ist für ihn hoffnung das bessere. Halten sich die beiden zustände die waage, so sind furcht und hoffnung zusammen das richtige, denn in der profetenüberlieferung heisst es: »Wenn furcht und hoffnung des gläubigen gewogen würden, hielten sie sich die waagen. Ebenso gut kann man fragen: Ist brot besser oder wasser? Die antwort lautet: Für den hungrigen ist brot, für den durstigen wasser das bessere. Bestehen beide zustände, so ist beides vonnöten. Aber da selbstbetörung, dreistheit und ungehorsam bei den meisten überwiegen, haben die grossen gesagt: Furcht ist besser. Fuḍayl-i 'Iyād sagt: Bei gesundheit ist furcht, bei krankheit hoffnung besser, zumal vor dem sterben, denn da muss die hoffnung auf die barmherzigkeit des herrn stark sein und furcht nützt nichts mehr. ■ doch die furcht eine peitsche, die den menschen zur tat antreibt. Zu dem zeitpunkt aber ist es zu spät. Imām Ahmad (b. Ḥanbal) liess sich beim sterben profetensprüche der hoffnung und des gedenkens von gott vortragen. Darum spricht der Erkorene: »Keiner von euch soll anders sterben als mit guten gedanken von gott«²¹.

Dass man furcht und hoffnung nicht eigentlich gegeneinander ausspielen dürfe, da der eine das, der andere jenes brauche wie der durstige wasser und der hungrige brot, dass der wahre gegensatz zur furcht die verzweiflung und der wahre gegensatz zur hoffnung das sicherheitsgefühl sei, hatte vor dieser zusammenfassung sehr lichtvoll Muḥammad al-Ġazzālī auseinandergesetzt.

Muḥāsibī teilte die hoffenden in drei gruppen: 1) Solche, die aufrichtig das gute tun und dafür belohnung erhoffen, wobei sie zugleich darum in sorge sind. 2) Solche, die sündigen, dann aber busse tun und auf vergebung hoffen. 3) Solche, die auf ihren sünden beharren, aber trotzdem hoffen. Die letzten nennt er »verblendete« (*muğtarr*) und ihre hoffnung irrig²². Ibn Ḥubayq wiederholt das²³ und bezeichnet als am nützlichsten die hoffnung, die einem das werk

²¹ *Yawḍi'at ul-'uhm* 78. Das letzte profetenwort s. *Concordance* s.v. yuḥsinu (I, 467). Falls im ersten satz die beiden flügel des »gläubigen« gemeint sein sollten, böte sich die verbesserung *qawwanda* statt *rawanda* an. Da es aber in dem kapitel um die süßik geht, scheint *rawanda* (= *sādk*) am platze.

²² *ʿIḍāḥ an-nafīs*, hs. Carullah 1101, 67b.

²³ *Quṣayrī*, kap. rağā' kömm. 2. 204. *Faḥḥ* 2. 4. 21-24.

erleichtert, womit man etwas zu erreichen sucht⁶⁰. Auch Abū Tālīb al-Makkī hält die hoffnung derer, die in der spekulation auf vergebung sorglos weitersündigen, für verblendung (*igtirār*) und sieht *ḥalf* als den richtigen begriff für solche spekulanten an, da es in sure 7, 169 heisse: »Und nach ihnen kamen *ḥalf*, die die (heilige) schrift erbten. Sie greifen nach den glücksgütern hienieden und erklären: Uns wird vergeben werden«. Er übersetzt *ḥalf* mit »schlechter mensch«⁶¹. Sarrāḡ bietet ebenfalls eine dreiteilung. Nach ihm gibt es eine hoffnung auf gott, eine hoffnung auf die weite von gottes barmherzigkeit und eine hoffnung auf gottes belohnung. Die beiden letzten arten der hoffnung leiteten sich, so sagt er, vom wissen um gottes güte und gnade ab⁶². Dass es sündler gibt, die dieses wissen in der beschriebenen weise missbrauchen, lässt er unerwähnt.

REGUNGEN ZU GUNSTEN DER HOFFNUNG

Verlangten die mu'taziliten Bagdads von der gerechtigkeit gottes, dass er keinem sündler verzeihe⁶³, so räumten nicht so streng denkende und die orthodoxen dem sündler die chance ein, dass gott fünfse grad sein lasse, hat sich doch gott in sure 4, 48 und 4, 116 bereit erklärt, gegen andere als die, die seine einzigkeit nicht anerkannten, allenfalls nachsicht zu üben. Es ist einer der lässlichen widersprüche Abū Tālīb al-Makkīs, dass er einmal furcht und hoffnung in das gleiche verhältnis zueinander setzt wie die vorschriften (*ʿazāʾim*) zu den ermächtigungen (*ruḥas*) in der religion und profetensprüche dafür anführt, dass beides vor gott geltung habe⁶⁴, ein andermal aus koran- und ḥadīststellen, die gottes milde und gnade ins licht setzen, die unabdingbarkeit der hoffnung neben der furcht ableitet⁶⁵, ein drittes mal aber den besitz der hoffnung sogar zu dem entscheidenden moment macht, das gottes gnädige vergebung hervorzulocken vermöge. Er zitiert dafür das wort Sufyān al-Tawrīs: »Wer eine sünde begeht, aber weiss, dass gott sie ihm bestimmt hat, und auf gottes vergebung

⁶⁰ Sulamī 145, 10-11; Pedersen 134, 12-13. Qusayrī, artikel Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Ḥubayy: kom. 1, 132. alt. *Faḥḥ*, 2, 4, 17. 98. Ibn Ḥubayy sagte auch: »Sei bekümmert nur über etwas, was dir dereinst schaden wird, und fröhlich nur über etwas, was dir dereinst Freude bereiten wird!« (im umkreis der angeführten stellen und *Sifāt as-sāfiya* 4, 255, oben).

⁶¹ *Qūr* 2, 131.

⁶² *ʿUmm* 62, 4-7.

⁶³ ʿAbdalḡabbār b. Aḥmad: *Sarḥ al-urūf al-ḥamsa*, Kairo 1965, 6-41.

⁶⁴ *Qūr* 2, 128, untere hälfte.

⁶⁵ *Qūr* 2, 118, unten.

hofft, dem vergibt gott seine schuld⁶⁶, und ein profetenwort, nach dem gott einem mann, der aus menschenfurcht nicht gegen unrecht aufgetreten ist, aber auf gott gehofft hat, vergibt, und erzählt schliesslich die legende von dem gütigen reichen, der seine bedrängten schuldner grosszügig laufen liess, aber sonst nichts gutes aufzuweisen hatte. Gott vergab ihm wegen seiner hoffnung, tadelte aber seine grosszügigkeit mit der bemerkung: »Dafür sind wir besser geeignet als du«⁶⁷. Mehrere tote, die ihren freunden im traum erschienen, sollen berichtet haben, dass es ihnen vor gott ähnlich ergangen sei: Ihre hoffnung, ihr gutdenken von gott habe sie errettet, so Mālik III. Dīnār, der richter Yahyā b. Akṭam (gest. 242/856), der gelehrte mystiker Abū Sahl Muḥammad aṣ-Ṣu'ūki (gest. 369/980)⁶⁸. Der gleiche grundgedanke, ja eine ähnliche vorstellungsszene wie in dem angeblichen profetenwort vom gütigen reichen findet sich später wieder in der von legenden durchsetzten lebensdarstellung des Awhād ud-dīn-i Kirmānī (gest. 635/1238). Dieser sieht in einem traumgesicht, wie am jüngsten tag zwei männer vor gott geschleppt und ihre taten auf der waage gewogen werden⁶⁹. Gott lässt beide in die hölle abführen. Der eine eilt gesenkten hauptes voraus, der andere schreitet nur zögernd vorwärts und schaut sich um. Gott lässt beide noch einmal vor sich treten und fragt sie, warum der eine so, der andere anders davongegangen sei. Der eine sagt: Da meine schlechten taten überwogen und die göttliche entscheidung dahin ausfiel, dass ich in die hölle müsse, was hätte ich da noch für eine hoffnung haben sollen? Der andere erwidert: In der erdenwelt hatte ich von den theologen und scheichen gehört, weder fürst noch sklave dürfe die hoffnung auf gottes barmherzigkeit aufgeben, denn sure 39,53 heisse es: »Verliert nicht die hoffnung auf gottes barmherzigkeit!« Da ich im irdenleben stets mit dieser hoffnung und barmherzigkeit gerechnet hatte, schaute ich auch jetzt immer wieder zurück, ging nur langsam und sagte mir: Vielleicht kommt noch die gnade, barmherzigkeit und güte. Ich wunderte mich, wieso jene meine hoffnung keine frucht trug. Da lässt gott ausrufen: Der beste von euch ist der, der am besten von mir denkt. Den, der auf unsere barmherzigkeit hofft und damit rechnet,

⁶⁶ Qūr 2, 121, untere hälfte

⁶⁷ Qūr 2, 122, 4 v.u.-123, 1. Gazzālī: *Iḥvā'*, 4, 141, apu-pu (ragā'). Vgl. hiernach 285.

⁶⁸ Quṭayrī, kap. ragā' und ru'yā l-qawm-kommt 2, 208; 212-213, und 4, 196. Qūr 2, 129-130

⁶⁹ Im text muss eine lücke sein, da zuerst nur von einem mann die rede ist und das auftreten des zweiten nicht erwähnt wird

bringe man ins paradies! Und so geschieht es. Der abschnitt schliesst mit dem satz: Darum darf man in keiner lage die hoffnung auf die barmherzigkeit und gnade gottes aufgeben⁷⁰. Kirmānis angebliches traumgesicht ist eine variante einer alten erzählung, die auch bei Muḥammad al-Ġazzālī steht⁷¹.

DAS FREUNDLICHE BILD GOTTES

Dass es darauf ankommt, wie man von gott denkt, ist in dem als echt anerkannten ausserkoranischen gotteswort begründet: »Ich bin so, wie mein knecht von mir dachte«, das dann jeweils verschieden noch erweitert wird⁷². Abū Tālib al-Makki entwirft seine theorie von der hoffnung auf der basis dieses gutdenkens von gott, dessen versteckte gefahren bei missbräuhlichen schlussfolgerungen Muḥāsibī eindringlich beschworen hatte⁷³. Das heilige wort enthält die lehre, dass gott nicht nur auf gute und schlechte taten, sondern auch auf gute und schlechte vorstellungen, die sich der mensch von ihm macht, reagiert, ja sich von diesen direkt beeinflussen lässt – auch wenn das alles im monismus von gott selbst geplant und bewirkt worden ist, das denken und handeln des menschen also nur ausdruck und zeichen der vorbestimmung sein kann.

Im hintergrund dieses scheinbar variablen bildes gottes steht das andere, objektive, konstante bild gottes mit den zwei seiten der huld und der harte, der gute und der gerechtigkeit⁷⁴. Dieses bild lässt zunächst einfach beide möglichkeiten zu, nämlich dass der mensch entweder trotz seiner verfehlungen begnadigt oder aber dafür seiner gerechten strafe zugeführt wird. Auch dieses bild erlaubt die hoffnung, ja es fordert sie, da gott die dunkle und die helle seite besitzt. Sarrāġ leitet die hoffnung auf belohnung und barmherzigkeit von diesem objektiven bild gottes ab. Nach ihm gehört die hoffnung zu jedem menschen, »der von gott die erwähnung der gnaden (im koran) gehört hat und weiss, dass edelmüt, gute und grosszügigkeit eigenschaften gottes sind. Sein herz erfreut sich an dem, was von seinem edelmüt und seiner gute ■ erhoffen ■. Qū n-Nūn al-Miṣri pflegte zu beten: O gott, die weite deiner barmherzigkeit lässt uns mehr

⁷⁰ *Manāqib-i Aḥmad ad-dīn-i Kirmāni*, ed. Furūzānfar, Teheran 1969, 24-25.

⁷¹ Ġazzālī: *Iḥyā'*, 4, 142, schluss von bayān faḍilat ar-raġā'.

⁷² *Concordance*, artikel zann. Munāwi: *Al-iḥāfāt as-saniyya bi-l-aḥādīṭ al-quḍsiyya*, Beirut ohne jahr, nr 67-73. *Iḥyā'* 4, 141 (bayān faḍilat ar-raġā').

⁷³ Muḥāsibī. *Al-masā'il fi o'māl al-qulūb wa-l-ḡawāriḥ*, Kairo 1969, 118.

⁷⁴ *Fond'ih*, einleitung 80-82.

hoffen als unsere werke, und unsere zuversicht auf dein verzeihen ist für uns eine grössere hoffnung als dein uns-strafen (sic)»⁷⁴. Miṣrī unterteilt die busse in zwei arten: eine »busse der reue« aus furcht vor gott und eine »busse der zusagenden antwort« aus scham vor gottes edelmüt⁷⁵. Abū Tālib al-Makki zieht aus den freundlichen farben ■ gottes bild, wie später unser Abū Sa'īd, sogar den schluss, dass sündler notwendig seien, denn ohne sie hätte gott gar nichts zu verzeihen. Die sünde avanciert dadurch zu einer unausweichlichen folge von gottes eigenschaft des vergebens. Makki beruft sich dafür auf einen angeblichen satz des profeten: »Wenn ihr nicht sündigtet, würde gott andere geschöpfe schaffen, die sündigten, damit er ihnen vergeben könnte. Oder nach anderm wortlaut: würde er euch beseitigen und leute hervorbringen, die sündigten, damit er ihnen vergeben könnte. Denn er ist (nach mehreren koranversen) der vergehende und barmherzige«. Makki fährt fort: »Das heisst seine eigenschaft ist vergebung und barmherzigkeit. Also muss er den anlass dieser seiner eigenschaft schaffen, damit sie auf ihn zutrifft«, und er veranschaulicht diese deduktion an einer geschichte des frommen Ibrāhīm b. Adham. Dieser soll in Mekka an der ka'ba zu gott gefleht haben, dass er ihn vor fehlritten bewahre. Da soll er aus dem heiligtum die stimme vernommen haben: »Ibrāhīm, du bittest mich um sündlosigkeit. Alle meine gläubigen knechte bitten mich darum. Wenn ich sie aber vor sünden bewahre, wem soll ich dann meine güte erweisen und wem vergeben?«⁷⁶

Wie schon angedeutet, verläuft die scheidelinie zwischen der dunklen und der hellen seite gottes nun aber nicht genau in der mitte, sondern gottes bereitschaft, gnade walten zu lassen, gilt als grösser denn die, zu strafen⁷⁷. Makki zitiert: »Ich (gott) stehe der barmherzigkeit und dem verzeihen näher als der bestrafung«⁷⁸. »Allem, was gott schuf, gab er etwas, was darin überwiegt. Seine eigene barmherzigkeit liess er über seinen zorn obsiegen. Vor der schöpfung schrieb er sich vor, dass seine barmherzigkeit seinen zorn übertreffen solle. Kennte der ungläubige die weite der barmherzigkeit gottes, so würde er die

⁷⁴ *Luma'* 62, 5-10.

⁷⁵ *Taḥḥik* 1, 128, 13-15.

⁷⁶ *Qūr* 2, 126, 6-12. Quṣayrī, kap. raḡā'/komm 2, 209-210. *Ḡazzālī: fihyā'* 4, 149, mitte (raḡā'). Dies und anderes auch bei Muḥammad b. Qāsim an-Nuwayrī: *Al-ilmām bi-l-ḥikām fi-mā ḡarar bihi l-aḥkām wa-t-tamār al-maḡfīyya fi waḡ'at al-Iskandariyya*, ed. 'Aziz Sūriyāl 'Aṣiyya, Hyderabad 1968 ff., 3, 4-25.

⁷⁷ Hier 131-133.

⁷⁸ *Qūr* 2, 128, apu-pu.

hoffnung auf seine barmherzigkeit nicht aufgeben«⁷⁹. Schon zu Moses soll gott gesagt haben: »Teile ihnen mit, dass mein segensspruch über meine knechte darin liegt, dass meine barmherzigkeit meinen zorn überholt. Sonst würde ich sie vernichten«⁸⁰. Die bereitchaft gottes zu vergeben verschiebt an sich schon die grenze zwischen gerechtigkeit und gnade zu gunsten der gnade, denn die gerechtigkeit selbst bringt ja die bestrafung der schuldigen und auch die belohnung derer, die die bewährung bestanden haben, mit sich. Diesen günstigen massstab liefert das angebliche profetenwort: »Wem gott für sein werk belohnung versprochen hat, dem gibt er sie auch, und wem er für sein werk bestrafung angedroht hat, dem gegenüber hat er freie hand«. Selbst die tötung eines gläubigen zieht nur dann die vergeltung nach sich, wenn gott von seinem strafrecht gebrauch machen will. Er muss aber nicht. »Wenn einer ohne busse auf den kapital-sünden beharrt und stirbt, unterliegt er dem willen gottes. Wenn dieser dann seine drohung an ihm verwirklicht, so ist das gerechtigkeit. Wenn er ihm aber verzeiht und ihm sein recht (sic) gewährt, so ist das von ihm güte ... Wenn er seine drohung an uns wahr macht, verdienen wir es. Wenn er uns vergibt – ihm steht es zu, dass man ihn gottesfurcht verehrt, und ihm steht es zu, zu vergeben (sure 74, 56)«⁸¹.

Doch wird dieses entgegenkommen gottes oft mit dem satz vom übergewicht der barmherzigkeit über den zorn in beziehung gebracht. Yūsuf b. al-Ḥusayn ar-Rāzī (gest. 304/916-7) wagte die behauptung, dass er auf busse, aufrichtigkeit und wahrhaftigkeit verzichten könne, denn sein vertrauen auf gottes güte und edelmüt sei grösser als auf das, was er selbst tun könne, ein vergleich zwischen beidem rühre überhaupt nur von einer unkennntnis über gott her⁸². Er machte sich sogar anheischig, geradezu als sündenbock der ganzen menschheit vor gott hinzutreten: »Straft er mich dann, so ist er am besten dafür entschuldigt, wiewohl er nur seine gerechtigkeit zeigte, selbst wenn er die ganze kreatur straffe. Verzeiht er mir, so zeigt er ihnen damit am besten seinen edelmüt, wiewohl es güte und edelmüt von ihm auch dann wäre, wenn er keinem seiner geschöpfe verziehe und er das durchschlagende argument hätte. Denn das reich ist sein reich und die herrschaft seine herrschaft. Die menschen schwanken zwischen gottes gerechtigkeit und güte. Doch alles ist lauter edelmüt und

⁷⁹ Qūr 2, 125, mitte.

⁸⁰ 'Abdallāh b. al-Muhārrik: *al-ṣuḥuf wa-r-raḥīq*. Malegaon (Indien) 1966, nr 1051.

⁸¹ Qūr 3, 186, 13-21.

⁸² Sulamī: *Fahāqī* 189, 16-190, 1; Pedersen 177, 5-178, 5.

wohltat. Er tat gutes allerseits, als er sagte: 'Weist die leute Faraos in die schwerste strafe ein' (sure 40, 46). Wem er verzeiht, dem verzeiht er durch seine gute. Wen er straft, den straft er durch seine gerechtigkeit. Aber er sieht der gute näher. Sure 21, 23: 'Es wird für das, was er tut, nicht zur verantwortung gezogen, wohl aber sie'«⁸³. Ibn Qudāma al-Maqdisi (gest. 620/1223) fügt in eine erbauliche bekehrungsgeschichte einen bürgschaftsbrief ein, den Elisa dem regierenden könig Kan'ān aufs paradies ausgestellt haben soll und in dem es heisst: »Kan'ān (der könig) hat durch die bürgschaft des Soundso, falls er busse tut, umkehrt und gott anbetet, bei gott einzufordern, dass dieser ihn ins paradies eingehen und dort wohnung nehmen lässt, wo er will. Er hat von gott zugute, was dessen sonstige freunde von ihm zugute haben, und dass er ihn vor seiner strafe bewahrt, denn er ist den gläubigen barmherzig und von weiter gnade. Seine barmherzigkeit hat seinen zorn überholt«⁸⁴. Einen beredten anwalt fand die these von der vorherrschaft der göttlichen barmherzigkeit vor dem zorn im Ibn Sab'in (gest. 668-9/1269-71). Er hat den begriffen barmherzigkeit, wohlgefallen, verzeihung ('afw) und vergebung (*ḡufrān* u.ä.) eine abhandlung gewidmet und die barmherzigkeit über alles gesetzt. Von ihr schreibt er, dass ausser gott alles ihr gegenstand sein könne und dass selbst die höllensbewohner von ihr eingeholt und durch sie in einen besseren zustand übergeführt werden könnten. Er sieht alles von ihr umfasst auch insofern, als alles, auch das böse und schlechte, in der weisheit gottes ein gutes sei. Das ungute sei sekundäre begleiterscheinung des umfassenden guten. Vom standpunkt der vernünftigen überlegung aus sei gottes barmherzigkeit die (oberste) lästerin schlechthin, gott stehe auf der ersten, der profet auf der letzten linie der hoffnung und der sündler dazwischen (der im schlimmsten fall also noch die fürsprache des profeten zu hille rufen könne). Er verweist auch auf sure 39, 53: »Gott vergibt alle schuld«⁸⁵, und betont, dass gott zwar tue, was er wolle, bald strafe, bald barmherzig sei, aber seine barmherzigkeit überwiege. Doch da alles in der urewigkeit bestimmt worden sei und man das geheimnis nicht lüften könne, solle man handeln und im übrigen die sache gott anheimstellen⁸⁶. In einer andern abhandlung warnt er davor, über verpasstes

⁸³ Sulami 190, 9-16/Pedersen 178, 5-14.

⁸⁴ George Makdisi: *Kitāb al-tawmūdīn*, »Le livre des pénitents«, Damaskus 1961, text 53, 17-54, 2.

⁸⁵ *Rasā'il Ibn Sab'in* 316-321.

⁸⁶ *Ib.* 331.

mit bedauern nachzusinnen, und empfiehlt, mit der schuld ■ gott zu fliehen und zu hoffen, dass gute taten seine schlechten möglichst zum verschwinden brächten⁸⁷. »Die grosse zahl der sünden lasse dich nicht verzweifeln! Wie mancher sünder ist im vorausgegangenen (göttlichen) wissen ein nahgestellter und geliebter (gottes)! Wie mancher gehorsame ist im vorausgegangenen wissen ein gottferner und ausgesperrter!«⁸⁸ Er betet: »Mein gott, dünkte ich nicht gut von dir, so würde mir die sünde die hoffnung auf dich nehmen. Baute ich nicht auf deinen schönen edelmüt, so würde mir der satan den zügel von dir weglenken. Dein verzeihen ist weit (umgreifend), nicht zu erkennen an ihm ein ende. Deine gewaltigkeit ist unnahbar, nicht abzusehen an ihr eine grenze. Wenn du strafst — du bist gewalt- und machthaber. Wenn du vergibst — du bist edelmütig und wohlthätig. Doch die seite der barmherzigkeit ist vorherrschend. So hast du uns die hoffnung auf dich nicht genommen durch das, was du uns über dich selbst mitgeteilt hast, und hast uns eine ... tür deines edelmutes aufgestossen. Sure 39, 53: 'Sprich: Meine knechte, die ihr gegen euch zu weit gegangen seid, gebt nicht die hoffnung auf die barmherzigkeit gottes auf! Gott vergibt alle schuld'. Wie also sollten wir uns ängstigen und fürchten, wo du uns aus deiner barmherzigkeit ins dasein gestellt hast und alles daseiende zu seinem ursprung zurückkehrt? Wir sind die zusammenfassung deines tuns, und der tater ist weise (!) und lässt die zusammenfassung seines tuns nicht verloren gehen. Mein gott, wir wollen die sünde nicht, auch wenn sie die oberhand gewinnt. Wir sind nicht einverstanden mit ihr, auch wenn sie geschieht. Wir sind zufrieden mit deiner güte und hoffen nur auf dich. Wir sind entschlossen, nicht gegen dich zu sündigen, und du weisst das von uns. So festige uns in unserem vorhaben und tilge von uns, wozu wir unfähig sind!«⁸⁹

VORGÄNGER YAHYĀ

Der häresiograf Šahrastānī (gest. 548/1153) verstand unter den wa'idiyya leute, die einen schweren sünder zu einem ungläubigen und anwärter ewiger höllenqualen stempelten, und rechnete sie zu

⁸⁷ Ib. 358-9.

⁸⁸ Ib. 359.

⁸⁹ Ib. 361, unten. Mit dem, »wozu wir unfähig sind« (falls diese lesung überhaupt richtig ist), dürfte das gemeint sein, »worn wir fehlen«; offenbar eine falsche ausdrucksweise Ibn Sab'ins.

den härigsten⁹⁰. Ibn Sab'īn sah in ihnen vertreter der meinung, dass gott keine sünde vergebe⁹¹. So gefasst wäre ein Abū Sahl az-Zağğāgī (?), den nach seinem tod Abū Sahl aṣ-Ṣu'lūkī im traume sah, ein wa'idī gewesen, denn er hatte die lehre von der »ewigen drohung« verfochten, das heisst, wie Zakariyyā al-Anṣārī kommentiert, dass gott eine sünde, über die er seine drohung verhängt habe, unbedingt bestrafe. In diesem traum jedoch musste der verstorbene zugeben, dass es nicht so schlimm gekommen sei, wie er angenommen hatte⁹². Rāhī'a, deren gestalt für uns fast ganz von lügenden verdeckt ist, der aber von Birkawī ein Übergewicht von furcht zugesprochen wird⁹³, soll schon zu ihren lebzeiten auf ihre frage an gott, ob er ein liebendes herz wirklich in der hölle verbrennen lassen könne, die tröstliche antwort erhalten haben: »So könnten wir nicht handeln. Denke nicht schlecht von uns!«⁹⁴

Dass aber die hoffnung im menschen grösser sein soll als die furcht, gleichsam in entprechung zum vorwiegen der warmherzigkeit über den zorn in gott, wurde selten gelehrt. Abū 'Ulūb al-Makkī bekennt sich zu einer allgemeinen auffassung, wenn er schreibt: »In der religion gibt es zwei wege, den weg der entsagung (*taḥaṭṭul*) und der strengen observanz (*uṣūma*) einerseits und den weg der lürgeren praxis (*taḥawwī*) und der ermächtigung (*taḥṣa*) andererseits. Wer stark ist, geht den härteren weg, der näher ist und höher bringt«, und nach einem profetenwort liebe gott den starken gläubigen mehr als den schwachen⁹⁵. Wir haben bereits gehört, dass sich nach Makki furcht und hoffnung so zueinander verhalten wie die vorschritt zur ermächtigung⁹⁶. Auch damit steht er in einer alten tradition. Aber gerade im licht dieser tradition zeichnet sich eine gestalt ab, die sich als früher vorläufer des Yahyā b. Mu'āḍ az-Rāzī ausnimmt und eine art gegenbild zum späteren Zawāwī aus Biḡāya darstellt. Während Zawāwī sich in seinen reden auf die erweckung der furcht vor der göttlichen strafe (*taḥwif*) verlegte⁹⁷, scheint der fromme, um den es

⁹⁰ *Al-niḥāl wa-n-nihāl*, ed. Cureton, London 1846, III, 85 übers. Haarbrücker, Halle 1850, I, 46-7; 129.

⁹¹ *Rasā'il Ibn Sab'īn* 317, 3-2.

⁹² Quṣayrī, kap. rağā' und ru'yā l-qawm korrm. 2, 208 und 4, 196. Missignot: *Paxion* 3, 164, *Ḥazrati Iḥwā'*, 4, 151, 8-10 (rağā')

⁹³ *Aḡ-ḥarīqat al-muḥammadiyya* 67, unten.

⁹⁴ Quṣayrī, kap. maḥabba korrm. 4, 104.

⁹⁵ *Qūl* 3, 32, 6-10.

⁹⁶ *Qūl* 2, 128. Hier 157.

⁹⁷ Hier 155.

sich hier handelt, Abān II. < Abī > 'Ayyās (gest. 138/755 oder später) in Basra — der als Traditionarier nicht den besten Ruf genoss⁹⁹ — hauptsächlich in ergüssen über die Ermächtigungen und die Hoffnung geschwelgt zu haben. Mālik b. Dinār fragte ihn einmal: »Wie lange willst du zu den Leuten noch von den Ermächtigungen reden?« Abān antwortete: »Ich hoffe, du erlebst am Tag der Auferstehung so viel Verzeihung Gottes, dass du aus Freude darüber dieses Kleid an dir zerreißt«. Nach dem Tod erschien er jemand im Traum und erklärte, auch Gott habe ihn über seine einseitige Haltung zur Rede gestellt. Da habe er ihm entgegnet: »Mein Herr, ich wollte dich deinen Geschöpfen nur lieb machen«. Gott habe ihm daraufhin vergeben¹⁰⁰.

Nicht so einseitig lässt sich Ġa'far aṣ-Ṣādiq (gest. 148/765) einreihen, aber es verdient Erwähnung, dass er zu Sure 10, 107 versicherte: »Gott machte die Bedrängnis, der du ausgesetzt wirst, abhängig von deiner Eigenschaft und das Gute, das er dir will, abhängig von seiner Eigenschaft, damit deine Hoffnung grösser sei als deine Furcht«¹⁰¹. Der gleiche Vorbehalt gilt für die Einordnung Ḥallāḡs, der nach einer Legende die Vertraulichkeit mit Gott als Aufhebung der Schüchternheit unter Beibehaltung der Ehrfurcht umschrieb und die Aufhebung der Schüchternheit als Vorherrschaft der Hoffnung vor der Furcht verstanden wissen wollte¹⁰². Louis Massignon reichte ausser Yahyā ar-Rāzī noch Yazīd ar-Raḡāsī (gest. 131/748-9), Sufyān aṣ-Ṭawrī, Ahmad b. Ḥanbal, Sahl at-Tustarī hier an, blieb uns aber die Beweise für die Richtigkeit dieses Urteils schuldig¹⁰³.

Unzweifelhaft hierher gehört jedoch ein mir sonst unbekannter Ṣāliḥ b. 'Abdulkarīm, der ein Zeitgenosse Dārānīs gewesen zu sein scheint¹⁰⁴. Ṣāliḥ nannte Furcht und Hoffnung »zwei Lichter im Herzen« und erklärte auf Befragen die Hoffnung als das Hellere der beiden. Als Dārānī davon erfuhr, war er erstaunt, da doch Gottesfurcht

⁹⁹ Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī: *Tahḏīb at-Tahḏīb*, Hyderabad 1325-1327, I, 97-101. Ibn Sa'd, *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr*, Leiden 1905 ff., 7, 2, 19, 9.

¹⁰⁰ *Qūr* 2, 129, mitte. *Ġarazīl: Ḥadīṡ*, 4, 149, untere Hälfte, 142, 6-8 (tragā').

¹⁰¹ Sulamī: *Tafsīr*, zu Sure 10, 107, bei Paul Nwyia: *Le mystère mystique attribué à Ġa'far Ṣādiq*, Mélanges de l'Université Saint-Joseph 43, 1968, 200.

¹⁰² *Diḳe ḥad anṭas al-Ḥallāḡ*, in: *Ḥānaqāh* Ahmadī (Širūzi) 83, p. 86 (vgl. *Oriens* 20, 1967, 62).

¹⁰³ *Passion* 3, 239. Über Raḡāsī s. Charles Pellat: *Le milieu basrien et la formation de Ḡāḥiz*, Paris 1953, 101. Sein Tod wird auch etwas früher datiert, Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī: *Tahḏīb at-Tahḏīb*, II, 309-311.

¹⁰⁴ Er wird auch von Ibn al-ǧawzī: *Šifāt ar-raǧwa* 4, 405, genannt.

(*taqwā*), fasten, beten und all die anderen werke nur aus der furcht und nicht aus der hoffnung erwachsen¹⁰⁴.

Die literatur, die solche gegenüberstellungen liebt, hat den widerstreit dieser beiden meinungen und verhaltensweisen in einem gespräch zwischen Jesus und Johannes dem Täufer zum ausdruck gebracht. Nur sind die rollen manchmal vertauscht, je nach der quelle. Nach al-Ḥakīm al-Tirmiḏī: *Nowādir al-uṣūl*, aṣl 211, p. 245, und Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī: *Aṣ-ṣadāqa wa-ṣ-ṣadiq*, 250-51, war Johannes immer heiter und vergnügt, Jesus immer traurig und düster gestimmt. Jesus zu Johannes: Du fühlst dich wohl sicher vor gott, dass du so fröhlich bist? Johannes zu Jesus: Du scheinst jeder hoffnung bar zu sein, dass du so niedergeschlagen bist? Da gab gott durch eine offenbarung zu erkennen, dass der fröhliche ihm der liebere sei¹⁰⁵. In einer überlieferung des Zayd b. Aslam (gest. 136/753-4), worauf der herausgeber der *Nowādir al-uṣūl* am rand aufmerksam macht, bei Ḡulāhī¹⁰⁶, Ibn 'Aqil¹⁰⁷, Mawlānā¹⁰⁸ und noch anderwärts¹⁰⁹

■ Jesus der lächelnde und Johannes der griesgrämige. Bei dem alten Makhūl aṣ-Ṣa'mī ist Jesus nicht der fröhlichere, sondern der freundlichere¹¹⁰. Jesus hat vielen muslimischen frommen als vorbild des weltverzichts gedient¹¹¹, und er erscheint auch in anderen legenden etwa als der strengere, so wenn er an Johannes einmal das unabsichtliche anstossen an eine frau als unverzeihliche sünde rügt¹¹², über der einfall des Ḥuṣrī (gest. 371/982), Johannes den Täufer mit Yahyā b. Mu'āğ ar-Rāzi zu vergleichen und sie als gegenpole hinzustellen, zeigt, dass er der zweiten auffassung folgt, nach der Johannes ein mann der furcht und nicht der hoffnung war. Ḥuṣrī schrieb: »Gott hat zwei Hansen (Yahyā), einen profeten und einen heiligen. Johannes der Täufer (Yahyā b. Zakariyyā) beschritt so kräftig den

¹⁰⁴ *Tajk*, 1, 231, 1-5.

¹⁰⁵ *Nowādir al-uṣūl*, Istanbul (1293, reprint Beirut. *Aṣ-ṣadāqa wa-ṣ-ṣadiq*, ed. Ibrāhīm al-Kaylānī, Damaskus 1964.

¹⁰⁶ *Kaṭf al-mahkūl* 484, 14, 490, 6-10; Nicholson 371: 375-6.

¹⁰⁷ *Āṭāh al-tamīm*, George Makdisi, nr 598, Beirut 1970-71, 2, 635-6.

¹⁰⁸ *Fih-mā fih*, ed. Furūṣāfar 2, Teheran 1348, 48-49.

¹⁰⁹ Zum beispiel bei Ni'matullāh-i Walī (gest. 834-1431) *Ġawāhir dar targuma-ī Fūsūḥ al-ḥikam*, in *Rasā'il*... Ni'matullāh-i Walī, ed. Nūrbaht, 4, Teheran 1343, 145 (nicht in Ibn al-'Arabī *Fūsūḥ al-ḥikam* und *Naqṣ al-Fuṣṣ*), bei Abū l-'Abbās Ahmad b. Muḥ b. 'Abdallāh b. Muḥ b. al-Qādi al-'Alawī al-Tiḡānī al-Ṣinglī: *Al-'aql al-yamānī fi r-rakl 'an šayḥinā vāyidi Ahmad al-Tiḡānī*, majrūhinische lithografie ohne ort 1319; 1901, bogen 2, seite 1-2.

¹¹⁰ *Ḥilya* 5, 181.

¹¹¹ Massignon: *Pastour* 3, 219-220.

¹¹² *Ḥilya* 9, 269, 3.

weg der furcht, dass alle, die furcht für sich in anspruch nahmen, die hoffnung auf ihr heil aufgaben. Yahyā b. Mu'āḍ dagegen beschritt so kräftig den weg der hoffnung, dass er die hand aller derer, die hoffnung für sich beanspruchten, in den staub sinken liess¹¹³.

KRITIKER YAHYĀS

Was nun Yahyā b. Mu'āḍ ar-Rāzī betrifft, so muss er sich verschiedener und wirkungsvoller als andere, gleich angesehene seiner zeit für den vorrang der hoffnung eingesetzt haben und auch von ihr beherrscht gewesen sein. Das spricht aus dem kritischen echo, das er bei seinen zeitgenossen und unmittelbar nachher gefunden hat. Als Yahyās schüler Abū 'Utmān al-Hirī von Ray nach Kirmān zu Šāh al-Kirmānī übertreten wollte, nahm ihn dieser nicht an und machte ihm den vorwurf, in der hoffnung erzogen worden zu sein. »Yahyā hat den standplatz der hoffnung, und einer, der von der hoffnung durchtränkt ist, vermag den mystischen pfad nicht zurückzulegen, denn die hoffnung nachzubeten führt zu faulheit«¹¹⁴. 'Allārs zusatz zur ehrenrettung Yahyās lautet: »Yahyā hat wirkliche hoffnung, du nur nachgebetete«. Als al-Hakīm at-Tirmiḡī die grässlichen züge des sündenbewusstseins beschrieb, warf ein schüler ein, das töne anders als bei Yahyā b. Mu'āḍ. Tirmiḡī entgegnete, kühl und als ob er ein altes lied wiederholte: »Gott erbarme sich des Yahyā b. Mu'āḍ! Ich kenne das verhältnis Yahyās zu dieser sache. Yahyā war gewiss einer der freunde gottes, und zwar derer, die etwas davon verstehen. Aber gott eröffnete ihm im übersinnlichen etwas vom reich der (göttlichen) freundlichkeit (*ḡanaʿif*), und das reich des entzückens (*baḡa*) ist mit dem reich der freundlichkeit verbunden. Er blickte nur dieses an und sprach immer nur von diesem, und ebenso die scheiche, die er besucht hatte«¹¹⁵. Was den bewohner dieser (besonderen inneren) stätte anbelangt, so wird sein herz von der vertraulichkeit (*uns*) beherrscht, der so mit vertraulichkeit bedachte ist ungehemmt (*munbasif*), und seine ungehemmtheit führt zu keckheit (*idlāf*). Wird er dann von gott nicht behütet und unterstützt, so fällt er. Denn die freundlichkeit gottes lässt ihn zerschmelzen und lässt ihn verloren gehen. Das entzücken wallt auf und wirft ihn fort. Es geht ihm wie

¹¹³ Ḡulībī: *Kaṭf* 152, 15-18/Nicholson 122. *Taḍk.* 1, 298, 18-21.

¹¹⁴ Ḡulībī 167, 11-12/Nicholson 133. *Taḍk.* 2, 22-23.

¹¹⁵ Unklar, wer gemeint ist. Lehrer Yahyās sind im *Ta'riḥ Baḡdād* 14, 208, 20-21, aufgezählt.

einem kessel, in dem sich allerlei leckerbissen befinden, unter ihm feuerflammen. Wird das kochen stark, so lässt es den inhalt aufwallen und wirft dessen leckerbissen und fett hinaus. Auf diesem standplatz wird das, was der betreffende aussagt, unrichtig. Aber mit wem gott gutes vorhat, den führt er weiter aus dem reich der freundlichkeit ins reich der (göttlichen) erhabenheit (*ʿalāl*), dann weiter ins reich der (göttlichen) grossmächtigkeit (*kihriyā*) und weiter ins reich der (göttlichen) ehrfurchtgebietung (*hayba*), bis er ihn schliesslich ins reich der herrschaft (*mulk al-mulk*), ins reich der unpaarigkeit (*ʿardā-niyya*) gelangen lässt. Niemals würde jene rede (eines im reich der göttlichen freundlichkeit verbliebenen) einem so weit (das heisst bis ins reich der herrschaft) vorangebrachten noch in den sinn oder ins gedächtnis kommen! Wir kennen jene aussagen wohl, doch es sind unrichtige aussagen, nicht annehmbar aus dem munde dessen, der sie äussert, auch wenn dieser an der heiligschaft anteil hat¹¹⁶.

Tirmidī beschreibt damit klar Yahyā ʿ Muʿāḍ, mit dem er über andere fragen noch persönliche gespräche geführt hat¹¹⁷, als einen mystiker, der zwar in den wirkungsbereich eines bestimmten aspektes gottes, nämlich seiner freundlichkeit (oder schönheit), eingedrungen, aber nicht darüber hinausgekommen, also einer einseitigkeit verfallen ist. Die speziell freundliche seite, die gott damit zeigt, hat im menschen eine gewisse kühnheit der sprache und eine übermacht des hoffens zur folge. Yahyā ist damit, in der sicht seiner skeptischen und vielleicht von ihm vor den kopf gestossenen kollegen, das, was Sarrāḡ *ruhb hāl* nennt, das heisst einseitig von einem bestimmten zustand wie liebe, furcht, hoffnung, verlangen und dergleichen beherrscht¹¹⁸, mag auch Tirmidī an der angeführten stelle und ʿUllābī an einer andern¹¹⁹ statt zustand »standplatz« sagen; darauf kommt es hier nicht an, ganz abgesehen davon, dass ein viel erörtertes unterscheidungsmerkmal zwischen diesen beiden bezeichnungen auch die dauer war. Der zustand galt vielfach als vorübergehenden, der standplatz als bleibenden charakters. Gerade dieser unterschied scheint bei der hoffnung Yahyās aufgehoben gewesen zu sein.

Hundert jahre nach Yahyās tod (gest. 258/872) scheint sich beim klang seines namens kein gefühl der betroffenenheit und der abwehr

¹¹⁶ Tirmidī: *Ḥaṣn al-aḥwāl*, 403-404. Vgl. ʿUllābī 490, 13 ff. Nicholson 376.

¹¹⁷ *Ḥaṣn* 388, 2-3 (hinweis von Bernd Radtke).

¹¹⁸ *Lumʿ* 359, 14-17. *Sūd al-izār* 44, 1-2: *arḥāb al-ḥwāl wa-aḥsāb qulabāt*; hiernach 293.

¹¹⁹ *Kaṣf* 153, 3/Nicholson 122.

mehr geregt zu haben. Muṭahhar B. Ṭāhir al-Maqdisi konstruiert zwar eine anhängerschaft Yahyās und nennt sie mu'ādiyya (nach b. Mu'āḍ). Aber eine geschlossene partei wird sie ebenso wenig gebildet haben wie die später von Ḡullābī erkünstelten schulen muḥāsibiyān, saḥliyyān, ṭayfūriyyān usw. Nach Maqdisi sind die mu'ādiyya der auffassung, dass gott aufgrund seiner grosszügigkeit, güte und barmherzigkeit niemand für eine sünde bestrafe, solange diese den grad des ungläubens nicht erreicht habe. Sie teilen, nach Maqdisi, die meinung der raqāṣiyya, das heisst der parteigänger des al-Faḍl ar-Raqāṣī, dass gott keinen monotheisten für eine sünde der ~~urule~~ überantwortet¹²⁰. Dieser Faḍl ar-Raqāṣī, den Šahrastāni zu den murgī'a zählt¹²¹, muss von dem bekannteren al-Faḍl b. 'Ikā ar-Raqāṣī, der qadarit und mu'tazilit war¹²², unterschieden werden und ist wahrscheinlich auch die person, die Massignon an der angeführten stelle¹²³ mit dem ganz unpassenden Yazid ar-Raqāṣī verwechselt hat. Sulamī berichtet ohne die geringste heimsuchung von kritik oder missbilligung, dass Yahyā über die »wissenschaft« der hoffnung gesprochen und dies sehr gut getan habe¹²⁴.

Ḡullābī gesteht, gerade die feinen dicta Yahyās besonders zu lieben¹²⁵, und folgt dem kanon, wenn er, wie so oft, schematisch verkündet, Hiri habe durch seinen lehrgang bei drei scheichen drei standplätze bezogen: bei Yahyā den der hoffnung, bei Šāh-i Kirmānī den der eifersucht, bei Abū Ḥafs an-Naysābūrī den der anteilnahme (an der mitmenschen)¹²⁶. Er fügt jedoch an und hebt dadurch Yahyās stellung in der hoffnung gegenüber Hiri hervor, dass der schüler immer nur einen teil dessen, was der scheich zu vergeben habe, erlange und stets bekennen sollte, der meister stehe höher. Dabei glaubt 'Aṭṭār, gerade von Hiri sagen zu können, dass er mehr als andere von der geistigkeit seiner lehrer mitbekommen habe¹²⁷. Kritiker, in deren augen solche zustände oder standplätze sowieso nur

¹²⁰ *Al-hud' wa-t-ta'riḥ*, Paris 1899-1919, 3, 145.

¹²¹ *Mihāl*, 106. Übers. Haarbrücker I, 160. Charles Pellat, *Le milieu bagrien et la formation de Ḡāḥiz*, Paris 1953, 215.

¹²² Šahrastāni *Mihāl* 103. Haarbrücker I, 155. 'Asqalāni: *Tahḍīb al-Tahḍīb*, 8, 283 f. Ibn al-Murūdā: *Die Klassen der Mu'taziliten*, ed. H. Diwald-Wölzel, Bibliotheca Islamica 10, 1961, 128, 4-5. Pellat: *Mihāl* 113. Josef van Ess, *Zwischen Hadīth und Theologie. Beiträge zur Zeitschrift »Der Islam«*, Neue Folge 7, Berlin-New York 1975, 121-122.

¹²³ *Passion* 3, 239. Hier 165.

¹²⁴ *Tabaqāt* 107, 2-3. Pedersen 98, 3.

¹²⁵ *Kaif* 153, 10-12/Nicholson 123.

¹²⁶ *Kaif* 168, 9-10/Nicholson 133-134.

¹²⁷ *Tuḥk.* 2, 56, 3.

durchgangsstationen bedeuteten, mussten leute, die in der tradition mit einer dieser charakteristiken behaftet waren, von vornherein nicht besonders hoch einschätzen. Der erwähnte dreiklang furcht, hoffnung, liebe ertönt in ihren ohren nicht mehr hell, sondern wie eine erinnerung an überwundene zeiten. Für Šams ad-dīn Muḥammad b. 'Abdalmalik ad-Daylamī (6./12.jh.) sind die furcht al-Ḥasan al-Baṣrīs, die hoffnung Yahyā b. Mu'āq ar-Rāzīs und die liebe Aḥmad al-Ġazzālīs rekorde, die gebrochen sind.¹²⁴

Doch bei 'Abdallāh al-Anṣārī (gest. 481/1089) macht sich noch einmal eine stumme abwehrgeste bemerkbar. In seiner darstellung Yahyās übergeht er dessen besonders eigentümliche seite, seinen einsatz für die hoffnung, mit stillschweigen.¹²⁵ Das muss absicht sein, denn von Anṣārī wissen wir, dass er gerade die hoffnung als etwas minderwertiges betrachtete. Er berichtet, dass Aḥmad b. Ḥiḍrawayh bei Abū Yazīd al-Baṣāmī gebelet habe: O herr, lass unsere hoffnung auf dich nicht abgeschnitten werden! und dass Baṣāmī erwidert habe: O herr, lass unsere hoffnungen auf dich abgeschnitten werden! Er kommentiert: »Die worte Aḥmads gelten für die allgemeinheit, die worte Baṣāmīs für die Elite, denn hoffnung ist eine krankheit. Hoffnung geht auf nichtgefundenes. Wie könnte hoffnung auf gefundenes gehen?«¹²⁶ Gemeint ist gott. In den *Maṣā'il as-sā'irīn* ist die hoffnung die einzige station, von der er nicht viel hält. Er nennt sie die schwächste und sieht den einzigen nutzen der hoffnung darin, dass sie die furcht dämpft und daran hindert, in verzweiflung (iḥās) auszuarten. Angriffsflächen bietet für ihn die hoffnung dadurch, dass sich in ihr ein vordrängen (*mū'arafa*) und ein einspruch (*i'tirāf*) des menschen gegen den willen gottes zum ausdruck bringen¹²⁷. Anṣārī hat sich mit dieser einstellung den tadel des Ibn Qayyim al-Ġawziyya (gest. 751/1350) zugezogen. Ibn al-Qayyim rechnet die hoffnung mit der aufrichtigkeit, dem gottvertrauen, der liebe, der geduld usw. zu den vorgeschriebenen dingen¹²⁸, verlangt furcht und hoffnung in gleichem masse¹²⁹ und sucht Anṣārī mit einer langen reihe von beweisgründen

¹²⁴ *Muḥimmāt al-wāṣiṭin*, III. Chester Beatty 4142, 20b. bei Arberry in BSOAS III, 1966, 53.

¹²⁵ *Ḥabaqāt us-sūfiyya*, ed. Ḥabībī, 85-87.

¹²⁶ *Ġāmi' Maḡāmāt-i Sayy al-Islām*, III. Arberry in The Islamic Quarterly 7, 1963, 72, ed. Fikrī-Salḡūqī, Kabul 1343, 31.

¹²⁷ II. de Laugier de Beaurecueil: *Les étapes des itinéraires*, nr 19.

¹²⁸ *Madāriḡ as-sāfikīn* 1, 58, ult.

¹²⁹ *Madāriḡ* 2, 22 und 27.

zu widerlegen¹³⁴. Serge de Laugier de Beaucueil hat der kontroverse eine besondere arbeit gewidmet und dabei auch festgestellt, dass Ibn al-Qayyim der einzige der zahlreichen kommentatoren von Anṣārī's *Manāzil* war, der in diesem punkt gegen Anṣārī stellung nahm¹³⁵.

Huṣrī, der das wort von den beiden Hansen (Yahyā b. Zakariyyā und Yahyā III. Mu'āḍ) als gegenpolen prägte, bezeichnete aus ähnlichen überlegungen wie nach ihm Anṣārī, aber gerade umgekehrt, nicht die hoffnung, sondern die furcht vor gott als »eine krankheit und eine abspernung«, da die furcht nichts verhindere und die hoffnung nichts erzwingt, was gott so oder anders beschlossen habe. Sie rechtfertigten sich beide nur für leute, denen die fassade wichtig sei und die sich daher korrekt nach der vorschrist benehmen müssten¹³⁶. Es ist möglich, dass sich in die überlieferung dieser aussage früh ein fehler eingeschlichen hat und es eigentlich heissen muss: »Furcht vor gott ist eine krankheit und <hoffnung auf gott> eine abspernung«, denn nur dann erklärt sich Huṣrī's nachfolgende begründung, dass man weder mit furcht noch mit hoffnung etwas erreiche. Huṣrī's abwertung beider zustände berührt sich dann wieder mit dem standpunkt, den Anṣārī in seinen *Ḥul al-maḳāmāt* vertritt, wo er diesen beiden und vielen andern einstellungen zu gott eine ichverhaftung nachsagt¹³⁷. Seine gedanken haben durch das erweiternde plagiat *Mahāsīn al-maḳālīs* des Ibn al-'Arīf (gest. 536/1141) auch im westen verbreitung gefunden¹³⁸. Dass man zur wirklichen erkenntnis gottes und zum lauterer monismus die zustände und standplätze überschreiten müsse, ist schon eine weisheit Ḡunayda¹³⁹.

Mawlānā (gest. 672/1273) ermunterte zur hoffnung. Er bezeichnete sie als den anfang des weges zur sicherheit (vor der hölle). Wenn man den ganzen weg nicht gehe, solle man wenigstens diesen anfang gehen. Statt über seine irrtümer zu klagen, solle man das richtige zu tun versuchen, da das richtige das falsche von selber beseitige¹⁴⁰. Vielleicht

¹³⁴ *Madārik* 2, 18-29.

¹³⁵ *Autour d'un texte d'Anṣārī: La problématique musulmane de l'espérance*. Revue Thomiste 1959, no. 2, 339-366. Rekapituliert in *L'aspiration (raḡba) rectification de l'espérance selon 'Abdallāh Anṣārī et ses commentateurs*, MIDEO 7, 1962-63, 1-4. Inhalt dieses letzten aufsatzes rekapituliert von G. Rickmans in *Muséon* 78, 3-4, 1965, 457.

¹³⁶ Sulamī: *Tahqīq* 491, 7-10; Pedersen 518, 11-519, 3.

¹³⁷ Serge de Laugier de Beaucueil: *Un petit traité de 'Abdallāh Anṣārī*, Mélanges Louis Massignon, Damaskus 1956, I, 153-171.

¹³⁸ Bruno Halff: *Le Mahāsīn al-maḳālīs d'Ibn al-'Arīf et l'œuvre du soufi hanbalite al-Anṣārī*, REI 39, 1971, 321-335.

¹³⁹ *Liṣmā'* 359, 20-21.

¹⁴⁰ *Fihī mā fihī* 9, 1-4. Er kann sich hoffnung jedoch nur mit furcht vorstellen.

war seine entschiedene befürwortung der hoffnung von seinem hanafitischen erbe mitbestimmt, denn Abū l-Qāsim Ishāq b. Muḥammad-i Ḥakīm-i Samarqandī hatte schon um 290.902 in seinem dogmatischen lehrbuch die hoffnung als pflicht vorgeschrieben¹⁴¹.

Rein zweckbedingt und eine finte im debattierduell mit leuten, die sich überhaupt nicht ums jenseits kümmern, ist die freundliche bewertung, die 'Alā' ud-dawla-i Simnānī (gest. 736/1336) an einer stelle der hoffnung angedeihen lässt. Um die kurzsichtigkeit derer, die ausschliesslich das diesseits gelten lassen (*dahrī*), und derer, die sich im genuss der weltlichen güter keinen zwang antun (*ibāḥūtī*), deutlich zu machen, gibt er zu bedenken, dass die filosofen (*ḥakīmū*), auch wenn sie nicht so siegesgewiss in die nachtodliche zukunft blicken dürfen wie die frommen gläubigen, immerhin doch schon hier das glück einer hoffnung genossen und in dieser hoffnung auch im todeskampf noch zuversichtlich seien. Ein solches glück bleibe denen, die nur ans essen und trinken dächten, verschlossen, und wenn sie schufteten, müssten sie noch damit rechnen, dass die früchte ihrer arbeit vielleicht gar nicht mehr ihnen, sondern ihren erben zufielen¹⁴². Hier wird die filosofische hoffnung auf ein schönes weiterleben nach dem tod als eine lebenshilfe und als eine glücksspenderin gepriesen, jedoch nur um die armseligkeit einer weltanschauung, die ein leben nach dem tod leugnet, klarzustellen.

Yahyā b. Mu'āḍ wurde auch vorgeworfen, er habe in Balḥ über den vorzug des reichthums vor der armut geredet, sei dann aber auf dem rückweg, noch vor Nēšābūr, des vielen geldes, das er dort erhalten hatte, beraubt worden¹⁴³. Sanā'ī wiederholt das in dem halbvers: »Der pīr von Ray setzte die armut auf die strassen«¹⁴⁴. Ein 'alide, dem er in Balḥ den vorzug seiner heiligen familie in schönen worten zugestand, soll ihm den mund mit perlen haben füllen

ib. 75, 19-76, 7. *Maḡālīq-i sab'ā* 39. Dass er beides verlangt und gelebt habe, bemüht sich Firāzīn b. Aḥmad-i Sīpāhsālār: *Riḡlat al-shaykh al-ḥakīm al-ḥakīmī*. Teheran 1325, 53-57, zu zeigen.

¹⁴¹ *Faḡḥma-i As-sawād ul-a'zam ul-ḥikmī* Abū l-Qāsim Ishāq b. Muḥammad-i Ḥakīm-i Samarqandī, ed. 'Abduḥayy-i Ḥabībī, Teheran 1348 160 (frage 55).

¹⁴² 'Alā' ud-dawla-i Simnānī *Ḥaṣn ul-mu'āḥad li-sh-shaykh al-mu'āḥad*, persische bearbeitung des *Al-wāḥid ul-shaykh al-mu'āḥad*, in: *Bull. Mus. Ch.* 9725, 289a.

¹⁴³ Quṣayrī, artikel Yahyā b. Mu'āḍ ar-Rāzi *Komn.* 1, 122. Gullāhī 153, 18-159, 4. Nicholson 123.

¹⁴⁴ *Faḥrmat ul-ḡalam* 73, in *Maḡāwāh-i Ḥakīm-i Sanā'ī*, ed. Mudarrīs-i Raḡawī, Teheran 1348, 86.

lassen¹⁴⁵. Es wird ihm auch nachgesagt, dass er im späteren jahren das tragen von wolle und altem zeug aufgegeben habe und zu plüsch und weichem zeug übergegangen sei. Darauf die kritische bemerkung Bastāmīs: »Der arme Yahyā! Er hielt es nicht aus im niedrigen, wie sollte er es im glück aushalten?«¹⁴⁶ Yahyā soll der erste šūfī gewesen sein, der in Ägypten im kreise seiner zuhörer nicht mehr auf dem boden sass, sondern auf einem erhöhten sitz (*kursī*) platz nahm. Abū Ḥamza al-Baghdādī (gest. 269/882-3) soll ihm das in Bagdad nachgemacht haben. Beide sollen den tadel der scheiche auf sich gezogen haben¹⁴⁷. Andere berichterstatter lassen die erstlingsfrage auf sich beruhen und vermelden nur, dass Yahyā in Bagdad (sic) auf einen erhöhten sitz (*minbar*) gesetzt worden sei¹⁴⁸ und dass Abū Ḥamza einmal in der moschee von Medina (sic) in der erregung von seinem sitz (*kursī*) gefallen sei¹⁴⁹.

Abū Sa'īd aus Mēhana pflegte auf einem erhöhten sitz zu thronen¹⁵⁰.

YAHYĀS ZUVERSICHT AUF GOTTES VERGEBUNG

Von den zahlreichen schriftten, die Yahyā verfasst haben soll¹⁵¹, ist direkt nichts erhalten. Wir wissen auch nicht, was in dem heft gestanden hat, in dem Ibn Ḥalīfa al-Isbīlī (gest. 575/1179) aussprüche Yahyās und anderer gesammelt hatte¹⁵². Verfälscht würde das bild wahrscheinlich, wenn man versuchen wollte, ihn irgendeiner als häretisch betrachteten glaubensrichtung zuzuweisen. Aber die erhaltenen zeugnisse gestatten vielleicht doch, ihn in die nähe der murgī'a oder wenigstens von deren ruf zu stellen. Bei allen unterschieden im einzelnen stimmen Yahyā und murgī'a in zwei wesentlichen punkten miteinander überein, nämlich darin dass über den eintritt ins paradies der glaube ein sehr viel entscheidenderes wort mitzusprechen habe als die werke und dass der gläubige demzufolge eher mit gottes verheissungen als mit dessen drohungen rechnen könne. Der schriftbeweis ist natürlich sure 4,48 und 4,116: »Gott vergibt nicht, dass

¹⁴⁵ *Ta'riḥ Bagdad* 14, 211. 9 Ibn Ḥallikān, nr 794 (6, 167)

¹⁴⁶ *Luma'* 188, 10-12

¹⁴⁷ *Qār* 2, 47, 7 Gullābi 153, 9-10 Nicholson 123 (minbar). *Faḥ* 1, 299, 6-7 (minbar).

¹⁴⁸ *Ta'riḥ Bagdad* III, 209, 4 (Daraus Ibn Ḥallikān, nr 794 (6, 166))

¹⁴⁹ Sulamī 295.6 Pedersen 294, 7

¹⁵⁰ Vgl. hiernach 346, 432

¹⁵¹ Gullābi 153, 8-9 Nicholson 123

¹⁵² Muḥammad b. Ḥayr b. 'Umar b. Ḥalīfa al-L māwī al-Isbīlī: *Fahrazat mā rawāhu 'an ḥayyih*, edd. Franciscus Codera u. J. Ribera Tarrago, 1893, reprint Bagdad 1963, 304.

man ihm andere götter beigelegt, aber was sonst ist, vergeht er, wenn er will«. Yahyā versteigt sich sogar zu der behauptung, dass im koran gottesworte stünden, die die verzeihung gottes gegenüber allen gläubigen notwendig machten (*māḡibāt*), und beruft sich dafür auf sure 39, 53: »Meine knechte, die ihr euch habt gehen lassen, verzweifelt nicht an gottes barmherzigkeit!«¹⁵³ Yahyā setzt an stelle des glaubens auch den begriff monismus (*tawḥīd*). Einmal sagt er: »Das licht des monismus verbrennt die schlechten taten der monisten (oder: monotheisten) besser als das feuer des polytheismus die guten taten der polytheisten«¹⁵⁴. Ein andermal: »Wenn der monismus (monotheismus) einer stunde die sünden von fünfzig jahren zunichte macht, was muss dann erst der monismus von fünfzig jahren mit den sünden machen?«¹⁵⁵ Nach Yahyā kommt der asket nur langsam voran, ist ein blosser wanderer, wogegen der erkenner vorwärts fliegt¹⁵⁶. Mit der erkenntnis kann die gewissheit gemeint sein, dass gottes gnaden schon hienieden ungemessen sind: »Wenn du jemand auf sein eigenes werk hinweisen siehst, ist sein pfad der pfad der gewissenhaften peinlichkeit... Wenn du jemand auf die sicherheit im lebensunterhalt hinweisen siehst, ist sein pfad der pfad der askese... Wenn du jemand auf die göttlichen wohlthaten hinweisen siehst, ist sein pfad der pfad der erkenner«¹⁵⁷.

Für das jenseits stellt 𐤀 die gleichen berechnungen an wie die anderen freunde der heiteren miene gottes: »Verheissung und drohung sind beide wahr. Die verheissung ist ein recht der menschen an gott. Dieser gewährleistete ihnen für den fall, dass sie das und das täten, das und das zu geben. 𐤀𐤀 wer sollte die versprechen besser halten als gott? Die drohung dagegen ist ein recht gottes an die menschen. Er sagte: Tut das und das nicht, sonst bestrafe ich euch! Sie tun es trotzdem. Wenn er nun will, verzeiht er. Wenn er anders will, bestraft er, das ist sein recht. Aber das unserm herrn näherliegende ist das verzeihen und der edelmüt. Wahrlich, er ist vergebend und barmherzig«¹⁵⁸. Oder anders: »Der kanal der furcht kommt aus dem strom von gottes gerechtigkeit, der kanal der hoffnung aus dem strom seiner güte; allein die güte geht der gerechtigkeit vor, nach dem

¹⁵³ Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 39, 53 (219a).

¹⁵⁴ *Qār* 1, 201, mitte.

¹⁵⁵ *Qār* 2, 125, 4-5.

¹⁵⁶ *Luma'* 365, 18; 385, 17-18. *Taqīq* 1, 165, 7-8 (Baṣṭāmī zugeschrieben).

¹⁵⁷ *Luma'* 224, 8-12. Vgl. eine andere reihe ib. 327, 15-19.

¹⁵⁸ Ibn Qasyyim al-Ġawziyya: *Hādī l-arwāk*, kap. 67, Kairo 1938, 277-278.

(nichtkoranischen) gotteswort: »Meine barmherzigkeit geht meinem zorn vor«¹⁵⁹. Damit verwandt ist die erklärung, die der spätere Ibn al-A'rābī (gest. 341/952-3) in Mekka abgab: »Verheissung und drohung seitens gottes stehen fest. Steht die verheissung vor der drohung, so ist die drohung eine einschüchterung (*tahdid*). Steht die drohung vor der verheissung, so ist der drohung abgeschworen. Stehen beide zusammen, so hat übergewicht und bestand die verheissung, denn die verheissung ist das anrecht des menschen, die drohung das anrecht gottes. Der edelmütige aber sieht über sein eigenes anrecht hinweg, lässt jedoch nicht ausser acht und betrach, was gegen ihn geltend gemacht wird«¹⁶⁰. Derselbe Ibn al-A'rābī liess sich ein andermal so vernehmen: »Es gibt keinen unfähigeren knecht als den, der die gute seines herrn vergisst und ihm seine lobpreisungen und lobsprüche vorrechne, die ihn eher zur schamhaftigkeit veranlassen sollten als zum verlangen eines lohnes oder damit zu prahlen«¹⁶¹.

Yahyā konstruiert, ungleich der frommen selbstquälerei der frühen asketen, aber verwandt mit den auffassungen des späteren Abū Sa'īd keinen ausgleich diesseitiger entbehrungen mit jenseitigem glück und umgekehrt, sondern sieht sich durchgehend, allerdings in religiöser orientierung, auf die sonnenseite gestellt, ja schliesst von den genossenen wohlthaten gottes auf die zukünftigen. »Gott ist nicht zufrieden mit der hilfe, die er ihnen im diesseits verbürgt hat, sondern hat ihnen auch für die auferstehung hilfe zugesichert. Wen gott aber im diesseits und im jenseits unterstützt, der hat keinen harm«, so kommentiert er sure 40, 51, wo es heisst: »Wir helfen unseren gesandten und denen, die glauben, im diesseitigen leben und an dem tag, da die zeugen auftreten werden«¹⁶². Auf seine verdienste zu pochen ist nicht nur deswegen ungereimt, weil man sowieso nur puppe in den händen gottes ist, sondern auch weil gott als richter viel zu grosszügig ist. Yahyā geht nicht auf die fragen nach der theodizee ein, die sich daraus ergeben, dass gott als einziges handlungssubjekt hinter und dann als richter wieder vor dem menschen steht und im grunde zwei ämter in einer unmöglichen personalunion vereinigt. Er kennt aber die personalunion und will nur das gute wahrhaben. »O gott«, betet er, »ich suche mich dir zu nähern. werde aber durch

¹⁵⁹ Fir'ūdūn: *Risāla*, 56 (korr.).

¹⁶⁰ Sulamī 429, 14-18; Pedersen 444, 7-12.

¹⁶¹ Sulamī 429, 11-13; Pedersen 447, 3-5.

¹⁶² Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 40, 51 (223a).

dich zu dir geführt. Mein argument sind deine wohlthaten, nicht mein werk. Ich glaube nicht, dass du dereinst mit deiner gerechtigkeit jemand aburteilen wirst, den du jetzt mit deiner güte überhäufst. Dein verzeihen lässt die sünden und dein wohlgefallen die falschen hoffnungen versinken. Verschenktest du nicht grosszügig deine verzeihung, so würde dein knecht nicht seine sünde zu dir zurückbringen»¹⁶³. Im blick auf die eigene schwäche bleibt gar kein anderer ausweg, als gottes verzeihung zu postulieren. »O gott, wenn du mich errettest, errettest du mich durch dein verzeihen. Wenn du mich bestrafst, bestrafst du mich durch deine gerechtigkeit. Ich bin zufrieden mit dem, was mit mir geschieht, denn du bist mein herr und ich bin dein knecht. Mein gott, du weisst, dass ich die hölle nicht bestehe, und ich weiss, dass ich für das paradies nicht gut genug bin. Was gibt es da für einen anderen ausweg als dein verzeihen?«¹⁶⁴ »Wer sich vor gott schämt, auch wenn er gehorsam ist, vor dem schämt sich gott, auch wenn er gesündigt hat«¹⁶⁵. Yahyā wird nicht müde, gottes edelmütigkeit zu preisen. Als er gefragt wurde, warum er immer über die hoffnung und über gottes edelmütigkeit und huld spreche, antwortete er: »Notwendigerweise kann das wort meinesgleichen mit einem edelmann nur (sein) edelmütigkeit und (seiner) huld sein«¹⁶⁶. Yahyā findet, dass die huld gottes gegenüber einem Farao, der sich sozusagen an gottes stelle setzte (sure 79, 24), eine noch viel grössere huld gegenüber all denen erwarten lasse, die gott als ihren höchsten herrn anerkennen¹⁶⁷. Die hoffnung ist die notwendige entprechung zu gottes bereitschaft und neigung zu vergeben. Yahyā betet: »Mein gott, ich rufe dich an mit der zunge der hoffnung, wenn die zunge meines werks stumpf ist«¹⁶⁸. Er nennt gott selbst seine hoffnung¹⁶⁹ und meint damit die hilfe gottes zur erreichung eines guten endes, aber auch gott als geliebten, dessen begegnung er erhofft¹⁷⁰. Er geht sogar so weit, der liebe gottes zu ihm und seiner liebe zu gott höheren wert beizumessen als einer gnädigen behandlung im jenseits¹⁷¹, womit nun allerdings die beziehung zwischen der hoffnung des menschen

¹⁶³ *Luma'* 261, 10-13. Daraus *Tafk* 1, 308, 1-2.

¹⁶⁴ *Luma'* 261, 5-7.

¹⁶⁵ *Qusayri*, kap. hayā'/konn. 3, 149.

¹⁶⁶ *Tafk* 1, 309, 2-4.

¹⁶⁷ *Tafk* 1, 309, 12-14.

¹⁶⁸ *Luma'* 260, 20.

¹⁶⁹ *Luma'* 260, 19.

¹⁷⁰ *Qusayri*, kap. raḡā'/konn. 2, 206-207. *Tafk* 1, 310, 19-20.

¹⁷¹ *Luma'* 261, 3.

und der barmherzigkeit gottes verlassen und durch die beziehung gegenseitiger liebe ersetzt und überboten wird.

In der hoffnung überschreitet Yahyā da und dort die sicherheitsgrenze des religionsgesetzlichen verhaltens. Dass seine hoffnung zunächst nur die vorderseite seines sündenbewusstseins ist, das auf der hinterseite das bild mächtiger fürcht zeigt, ist schon in seinen dicta angedeutet, die fürcht und hoffnung gleichermassen verlangen. »Mein gott, wegen meiner sündigkeit fürchte ich dich, und wegen deiner güte hoffe ich auf dich. Entzieh mir also nicht deine güte wegen meiner sündigkeit!«¹⁷² »Mein gott, ich fürchte mich vor dir, da ich knecht bin, und ich hoffe auf dich, da du herr bist!«¹⁷³. Yahyā wird uns als gesetzestreu geschildert. Man fragte ihn: Scheich, dein standplatz ist der standplatz der hoffnung, aber dein handeln das handeln eines sich fürchtenden. Er erwiderte: »Wisse, mein sohn, das aufgeben der knechtlichkeit ist irrglaube«¹⁷⁴. Dann aber können sich bei Yahyā andere prinzipien vordrängen, zum beispiel der besonders von den mulāmatiyya bekannte abscheu vor jedem religiösen leistungsstolz: »Eine sünde, durch die ich vor ihm (gott) erniedrigt werde, ist mir lieber als eine gehorsamstat, mit der ich mich vor ihm brüste«¹⁷⁵. Das ist ein satz, den theologen niemals hätten unterschreiben können, obwohl selbst Dārānī in einem buch gelesen haben will, dass gott gewisse schlösser im paradies denen vorbehalte, die sünden begingen, diese aber angesichts seiner bereitschaft zu verzeihen nicht so tragisch nähmen¹⁷⁶. Sodann kann sich bei Yahyā auch die angst vor der unsauberkeit des gehorsams so in den vordergrund schieben, dass ihm schuldgefühle für begangenen ungehorsam die hoffnung auf gottes gnade besser zu rechtfertigen scheinen. »Meine hoffnung auf dich mit den sünden (die ich begangen habe) übertrifft eher meine hoffnung auf dich mit den werken (die ich vollbracht habe), denn ich sehe, dass ich bei den werken auf die aufrichtigkeit baue. Aber wie soll ich die werke rein bewahren, wo ich als gefährdet bekannt bin? In den sünden dagegen sehe ich, dass ich nur auf dein verzeihen baue. Und wie solltest du sie nicht vergeben, wo du als grossmütig giltst?«¹⁷⁷

¹⁷² *Taḍk.* 1, 310, 8-9

¹⁷³ *Taḍk.* 1, 310, 14

¹⁷⁴ Ḡullāhī 153, 2-4. Nicholson 122

¹⁷⁵ A. I. Arberry: *Pages from the Kitāb al-Lumā' of Abū Naṣr al-Sarrāj*, London 1947, 13, 12.

¹⁷⁶ *Hilya* 9, 255, 4 v.u.-epu

¹⁷⁷ Quṣayrī, *Ḥap. raḡā' kornb.* 2, 206 *Ḥayā'* 4, 151, 2-4 *Taḍk.* 1, 309, 4-9.

YAHYĀS FREUDE

Dass in diesem erweiterten freien raum, in dem sogar die sünde ihre schrecken verloren hat, gefühle der freude sich regen, ja überwiegen, hat in Yahyās äusserungen mehrfach seinen niederschlag gefunden. »Mein gott und mein herr, meine freude <über> deinen edelmuth lenkt meinen blick von meinen hässlichen werken ab, auch wenn in diesen mein unglück liegt. Meine freude über deine wohlthat lenkt meinen blick von meinen schönen werken ab, auch wenn in diesen meine rettung liegt. Meine freude über dich lässt mich die freude über mich vergessen«¹⁷⁸. Nach Yahyā herrscht allenthalben freude über jemand, der freude daran hat, gott zu dienen¹⁷⁹.

YAHYĀ UND DER REICHTUM

Dass Yahyā in Balḥ den reichthum über die armuth stellte, mag durch besondere umstände oder durch die zuhörserschaft, vor der er sprach, bedingt gewesen sein. Jedenfalls gehen die uns erhaltenen dicta Yahyās nicht so weit, sondern beschränken sich auf die gleichachtung von armuth und reichthum, wenn das schicksal das eine oder das andere mit sich bringt. Yahyā fordert nicht reichthum und nicht armuth, sondern die richtige innere haltung zu beidem. Im reichthum ist es die dankbarkeit, in der armuth die geduld (oder: standhaftigkeit)¹⁸⁰. Das passt zu seiner forderung, gegenüber der welt weder eine begehrlische noch eine feindselige haltung einzunehmen. »Die welt ist eine braut. Wer sie sucht, ist ihre zofe, und wer ihr absagt, schwärzt ihr das gesicht... Der gotterkenner beschäftigt sich nur mit seinem herrn und wendet sich ihr überhaupt nicht zu«¹⁸¹. Nach Yahyā ■ der erkenner aber mitten unter den menschen oder den dingen und doch von ihnen getrennt¹⁸². Was Yahyā beschäftigte, war nicht so sehr die frage, ob reichthum oder armuth besser sei, als vielmehr das problem der zulässigkeit oder sogar empfehlung eines gewissen wohlstands. Der arabische ausdruck dafür ist ■ der ṣūfik *ad-duḥūl fī s-sa'a* (oder *sa'at*), was man hier mit »sich einen wohlstand gestatten« übersetzen kann. Das problem stellte sich für jeden, der das ideal der frommen armuth mit dem reichthum verglich, in dem andere fromme gelebt

¹⁷⁸ *Luma'* 261, 7-9.

¹⁷⁹ *Stulam* 113, 5-6/Pedersen 103, 30-31. *Taḥf.* 1, 301, 8-9.

¹⁸⁰ *Quṣayri*, kap. faqr/korm. 3, 246.

¹⁸¹ Hier vorn 120.

¹⁸² *Luma'* 37, 12-14; 127, 8-9 (var.).

hatten. Darum lautete der schrankensetzende leitspruch: »Wohlstand darf sich nur ein profet oder gerechter (wahrhaftiger, *ṣiddiq*) gestalten«¹⁵². An beispielen wurden Mohammed, Salomo, Abraham, Hiob, ferner die »rechtgläubigen chalifen« Abū Bakr, 'Umar, 'Utmān und 'Alī aufgezählt¹⁵³. Hand in hand mit der immer feinsinnigeren herausarbeitung des begriffs der hinnahme alles geschehens als verfügung gottes wurde aber im 3./9.jh. auch der wohlstand in der ṣūfik salonfähig. Sahl b. 'Abdallāh at-Tustarī urteilt nicht anders als Yahyā, ersetzt aber das schwer bestimmbare »erkennen« durch das deutliche »mensch, der die (göttliche) erlaubnis erkennt (das heisst wahrzunehmen vermag). Erlaubt ihm gott auszugeben, so gibt er so viel aus, wie ihm gott erlaubt. Hält er zurück, so hält er so viel zurück, wie gott ihm erlaubt«, usw.¹⁵⁴. Nach Sahl handelt ein solcher wie der verwalter eines ihm anvertrauten gutes, sozusagen auftragsgemäß¹⁵⁵.

In nachklassischer zeit, wo reiche kongregationen und wohldotierte konvente das bild der ṣūfik beherrschten, wurde die geschilderte freiheit der lebensgestaltung geradezu zum unterscheidungsmerkmal zwischen armut und ṣūfik. Den wegweisenden text liefert 'Umar as-Suhrawardī (gest. 632/1234). Nach Suhrawardī stellt der arme die armut vor den reichtum und erhofft als ersatz den eintritt ins paradises vor dem reichen. Je mehr er diesen ewigen lohn im auge hat, um so mehr enthält er sich des vergänglichen gutes. Er befürchtet, mit dem verlust der armut den ersatz im jenseits zu verlieren. Gerade das ist aber in den augen der ṣūfiyya ein mangel, weil es einem rechnen auf ersatzleistungen gleichkommt. Der ṣūfi lässt die hände von den dingen nicht aus der berechnung, dafür dereinst ersatzzahlungen entgegenzunehmen, sondern aus dem antrieb des vorhandenen zustandes, denn er ist der sohn des nus. Weiter lässt der arme den irdischen genuss und wählt die armut mit willen und absicht. Eigener wille aber gilt dem ṣūfi als ein mangel, denn der ṣūfi folgt nicht dem eigenen, sondern gottes willen. Er sieht daher weder in einer armut noch in einem reichtum eine besondere tugend, sondern erkennt das gute jedesmal dort, wo gott ihn hinstellt und wozu gott ihm die erlaubnis erteilt. Das kann der wohlstand sein. Voraussetzung ist dabei allerdings die sichere erkenntnis dieser erlaubnis. Hier begehen.

¹⁵² *Luma'* 413, 15; 127, 5-7. Arberry: *Pages*, 7, 2-3.

¹⁵³ Tirmidī: *Al-kurāt*, III. Isma'il Saib I 1571, 76b-77a.

¹⁵⁴ *Luma'* 127, 19-128, 1.

¹⁵⁵ *Luma'* 128, 2-3.

nach Suhrawardī, manche mit falschen ansprüchen fehltritte. Armut ist also wohl die grundlage der ṣūfik, aber nur als weg zur erreichung der ṣūfik (das heisst eben dieser von keinem eigenwillen mehr getrüben blick für das, was gott will), nicht in dem sinn, dass zur ṣūfik die armut gehörte¹⁸⁷.

Die deutung, die hier Suhrawardī der ṣūfik gibt, wurde von seinem grossen zeitgenossen Ibn al-Aʿīr (gest. 630/1233) jedoch auch dem begriff askese (*zuḥd*) zuerkannt. Ibn al-Aʿīr brauchte diese deutung, um seinem helden Nūr ad-dīn Maḥmūd b. Zangī (gest. 569/1174) auch den heiligenschein des weltverzichters aufzusetzen. »Man könnte zwar fragen«, so schreibt er, »wie kann einer als asket bezeichnet werden, der gewaltige reich tum besitzt und viele gelder erhält? Aber man denke an den profeten gottes Salomo, den sohn Davids, der trotz der ausdehnung seines reiches der herr aller asketen seiner zeit war, und an unsern profeten Mohammed, der über Ḥaḍramawt, den Jemen, den Ḥiğāz und die ganze arabische halbinsel von den grenzen Syriens bis nach Mesopotamien gebot und trotzdem in wirklichkeit der herr aller asketen war. Askese ist nämlich freiheit des hertzens von der liebe zum diesselts und nicht eine hand, die nichts weltliches besitzt«¹⁸⁸.

Der reiche ṣūfi Muḥammad b. ʿAlī al-Bakrī aṣ-Ṣiddīqī (gest. 994/1586) sagte zu einem kritiker schlicht: »Die welt ist in unsern händen, nicht in unserm hertzen«¹⁸⁹. Dass auch Abū Saʿīd so dachte, haben wir schon gesehen¹⁹⁰.

Simnānī behauptet, Sufyān al-Jawrī, Ibrāhīm b. Adham, Baṣṭāmī und andere seien leute mit geld gewesen¹⁹¹. Er erwähnt Yahyā b. Mu'āḍ nicht, und wir erfahren auch sonst nirgends etwas über Yahyās finanzielle verhältnisse. Dass sein älterer bruder Ismāʿīl dichter war und mit fürsten verkehrte¹⁹², besagt nichts für Yahyā. Feststeht, dass die frage nach der zulässigkeit von besitz in der klassischen ṣūfik und ihrem umkreis erörtert wurde. Yahyā fällt die gleiche

¹⁸⁷ *ʿAḍḍ*, kap. 5 (42-43).

¹⁸⁸ Ibn al-Aʿīr: *Al-maʿrifa al-bāḥira fi al-dawla al-ḡāliba wa*, Kairo 1963, 166, oben (aus Abū Ṣāma: *Kitāb al-ṣawādīq*). Ibn Qāṣi Ṣubḥi: *Al-kawākib al-durriyya fi as-sīra an-nūrīyya*, Beirut 1971, 53.

¹⁸⁹ Naḡm ad-dīn al-Ġazālī: *Al-kawākib al-durriyya wa-sīra al-mīr al-ḡāliba*, Beirut 1945ff. 3, 70, 4.

¹⁹⁰ Hiervon III-117.

¹⁹¹ *ʿAḥīl maḡlis*, nr. 36.

¹⁹² *Taʾrīḥ Bawālād* 14, 207, 6-7. Widerspricht Sulamī 105, 4-5; Pedersen 98, 5, wonach alle drei brüder »asketen« gewesen sein wollen.

positive entscheidung wie nach ihm al-Ḥakīm al-Tirmiḡī in Tirmiḡ, Ibn al-Ġallā' (gest. 306/918-9) in Syrien¹⁹³, Abū 'Ulmān al-Maġribī (gest. 373/983-4) in Nēšābūr. Die beiden anerkannten gegensätzlichen ideale sind auch bei Maġribī der dankbare reiche und der geduldige arme. Er sah das erste in dem chalifen Abū Bakr, das zweite in dem armen Uways al-Qaranī verwirklicht¹⁹⁴. Das hinderte ihn nicht, vor dem umgang mit reichen zu warnen¹⁹⁵. Ibn 'Aṣā'ullāh as-Sikandārī (gest. 709/1309), der selber askese mit weltlichem besitz für durchaus vereinbar hielt¹⁹⁶, weiss von Abū l-'Abbās al-Mursī (gest. 685/1287) zu berichten, dass er dem dankbaren reichen sogar vor dem geduldigen armen den vorzug gab, und nennt das — eine für uns nicht nachweisbare rückführung — die lehre Ibn 'Atā's (gest. 309/921-2) und al-Ḥakīm al-Tirmiḡīs¹⁹⁷. Verständlich ist es, wenn der šāfi'itische jurist von Mekka Ibn Ḥuġar al-Haytamī (gest. 973/1565) in seiner lobeserhebung des reichen und frommen gönners Āṣafḥān den frommen reichen über den armen stellt¹⁹⁸.

Yahyās schliesslicher wechsel von der wolke zum plüsch erinnert daran, dass Abū Sa'id bald wolke bald seide getragen haben soll¹⁹⁹. Der unterschied zwischen beiden läge, falls man die nachrichten beim wort nehmen dürfte, darin, dass Yahyā einmal im leben diesen übergang vollzogen hätte. Abū Sa'id jedoch sich immer wieder in beiden richtungen zwischen dem und jenem hin- und herbewegt hätte. Einerseits besteht das klare islamische verbot für männer, seide zu tragen, andererseits haben die šūfiyya ihren namen davon, dass sie wollkuppen anzogen. Aber weder haben alle männer sich an das seidenverbot noch alle šūfiyya an die wolltracht gehalten, und ob sich Yahyā zu den šūfiyya zählte, ist ungewiss. Seine warnung vor dem

¹⁹³ *Luma'* 127, 9-10.

¹⁹⁴ Sulamī 483, 4-7/Pedersen 509, 11-510, 1. Nicht bei J. Pedersen, *Le Tunesien Abū 'Ulmān al-Maġribī et le rīfisme occidental*, Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, 709-711.

¹⁹⁵ Sulamī 480, 13-14/Pedersen 508, 6-7. Pedersen, *Le Tunesien*, 710. Das dictum Sulamī Pedersen 508, 1-4 *Tunisien* 710 fehlt in der kantener ausgabe 480.

¹⁹⁶ Abū l-Walīd al-Ġunaymī al-Taṣfāzānī: *Ibn 'Aṣā'ullāh as-Sikandārī wa-taṣawwufuh*, Kairo 1958, 198.

¹⁹⁷ *Lata'if al-munawwir min āṣā'ir al-ṣaḥābi*, Abū l-'Abbās al-Mursī, bāb 8, Kairo ohne jahr, 125, mitte. Vielleicht ist der grund dafür, dass Ibn 'Atā' und Tirmiḡī hier eingeordnet werden, der, dass beide Abū Bakr in besonderem massse verehren.

¹⁹⁸ Ibn Ḥuġar al-Haytamī: *Riḥlat al-riḍwān ilā ma'āṣir al-maṣnū'at al-ḥalāl* Āṣafḥān, bei Āṣafī Lūghānī: *An Archaic History of Gujarat*, ed. E. Denison Ross, London 1910, I, 346-348.

¹⁹⁹ Ibn Ḥazm, *Al-fiqh al-lamī* Kairo 1321, 4, 188. Hiernach 289.

umgang mit religiös gleichgültigen theologen, schmeichlerischen koranlesern und unwissenden mutasawwif²⁰⁰ lässt alle möglichkeiten offen. Wir besitzen vorsichtsgebote gegen ṣūfiyya sowohl bei ṣūfiyya als auch bei nichtṣūfiyya. Dass er aber ein schlechtes auge auf das tragen von wolle hatte — und zwar offenbar längere zeit, vielleicht grundsätzlich, vielleicht von einem bestimmten zeitpunkt an — geht daraus hervor, dass er einmal das tragen von wolle als ein ludengeschäft, das heisst als ein mittel bezeichnet, zu gnadenbrot zu kommen²⁰¹ — ein nicht seltener vorwurf, den ṣūfiyya von anderen ṣūfiyya wie von aussensiehenden zu hören bekamen. Yahyā scheint sich jedenfalls zu den »denkern« (*hukamā'*) gerechnet zu haben²⁰². Auf seiner grabplatte in Nēšābūr war er als »denker seiner zeit«²⁰³, sonst wird er auch als prediger bezeichnet²⁰⁴. Kulābādī zählt ihn zu den schriftstellern, die kenntnisse des korans, der profetischen spruchtradition, des rechts, der dogmatik und der sprache in sich vereinigten²⁰⁵.

YAHYĀS ISOLIERUNG

Yahyā kam weitherum, im osten bis nach Huttal²⁰⁶, im süden bis Širāz²⁰⁷, im westen vielleicht bis Ägypten²⁰⁸, und erregte aufsehen. Ġunayd stand mit ihm im briefwechsel²⁰⁹. Wie das zu der mitteilung passt, dass sich Yahyā von den menschen zurückgezogen habe²¹⁰, bleibt eine offene frage. Jedenfalls hatte er, soviel man weiss, keine eigentlichen schüler, die sein geistiges erbe übernommen hätten. Ġunayd in Bagdad soll er grob zum schweigen aufgefordert haben²¹¹.

²⁰⁰ Sulamī 113, 13-14; Pedersen 105, 3-5. Ich folge der lesung Pedersens *igṭanib*.

²⁰¹ Qulayrī, kap. *ṭawakkul* koran 3, 54; Hartmann *Kischāri*, 30.

²⁰² *Ta'riḥ Bagdād* 14, 209, 10.

²⁰³ *Ta'riḥ Bagdād* 14, 209, 13.

²⁰⁴ *Ta'riḥ Bagdād* 14, 209, 20; Sulamī 107, 3; Pedersen 98, 3.

²⁰⁵ *Ta'arūḍ*, kap. 4.

²⁰⁶ Abū Mansūr al-Ta'ālībī: *Latā'if al-ma'ārif*, bei C. E. Bosworth: *The Book of Curious and Entertaining Information*, Edinburgh 1968, 135, ult. Das dortige gedicht über Balḥ wieder bei Šaḥī ṭ-ḍ-ḍīn 'Abdullāh-i Wā'iz-i Balḥī: *Faḍā'il-i Balḥ*, Habibi, Teheran 1350, 55.

²⁰⁷ Ibn al-Ġawrī: *Kitāb al-qusṣā' wa-l-mufakkkīn*, ed. Merlin S. Swartz, Beirut 1971, nr 274.

²⁰⁸ Hier 173.

²⁰⁹ Massignon *Essai*², 304; Abū Ḥasan Abdel-Kader: *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Gibb Memorial New Series 22, 1962, arab. text 2, *Luma'* 239, 5-6; 358, 6-9.

²¹⁰ *Ta'riḥ Bagdād* 14, 212, 2.

²¹¹ *Ta'riḥ Bagdād* 14, 209, 4-5.

Basāmī tadelt ihn²¹². Sein ehemaliger schüler Hīri verleugnet im seinen aussprüchen weitgehend seinen lehrer und betont die furcht, nicht die hoffnung²¹³. Kirmānī, Tirmidī lehnten Yahyās einseitigkeit ab. Man bekommt den eindruck, dass Yahyā mit seinem feidzug für die hoffnung letztlich allein geblieben ist.

Später kommt ihm Ibn al-ʿArabī bis zu einem gewissen grad entgegen, wenn er schreibt: »Deine furcht vor gott und deine hoffnung auf gott sollten sich im glauben die waage halten. Aber sonst gib der hoffnung und der guten meinung von gott das übergewicht und hege zuversicht auf seine barmherzigkeit, denn feststeht der spruch des gesandten gottes: Kennte der ungläubige die barmherzigkeit, die gott hat, so würde keiner die hoffnung auf sein paradies aufgeben«²¹⁴.

Hier liessen sich dann auch wieder Ibn Sabʿīns gedanken über die barmherzigkeit gottes anschliessen²¹⁵.

ABŪ SAʿĪD UND YAHYĀ

Neben dem koran und der spruchweisheit des profeten bildete seit alters das vorbild der frommen meister eine wichtige quelle der mystischen schulung. Geschichten und äusserungen der »heiligen«, beides *ḥikāyāt* genannt, standen als gegenstand der lektüre und mündlichen mitteilung neben und im dem unterricht bei einem lebenden meister. Die apostelheiligen Yahyās lagen im 4. und 5./10. und 11. jahrhundert vor. Abū Saʿīd b. Abī l-Hayr hätte sie wohl kennen können. Aber er zitiert Yahyā nur zweimal und das eine mal herabsetzend, nämlich dass ein vorübergehender an einer versammlung Yahyās zu diesem gesagt habe: »Wie gut kennst du den weg und wie schlecht den herrn des weges!«²¹⁶ Das lässt vermuten, dass Abū Saʿīd sich nicht besonders mit Yahyā beschäftigt und sich keinesfalls an ihn angelehnt hat. Die gemeinsamkeiten, die zwischen ihnen bestehen, und zumal der ihnen gemeinsame hang zu einer fröhlicheren frömmigkeit erklären sich daher nicht aus dem bestreben Abū Saʿīds, ihm nachzueifern, sondern nur aus einem gemeinsamen inneren wurzelgrund: dem blick für die übermächtige güte gottes und dem erlebnis dieser güte. So wird auch die verschiedene verteilung der akzente, der unterschied zwischen Yahyā und Abū Saʿīd, verständlich.

²¹² *Lumaʿ* 188, 10-12. Hier 173.

²¹³ *Taḍk.* 2, 60, 17-20; 61, 5-8; 61, 13-15; 62, 1-2, u. a.

²¹⁴ Ibn al-ʿArabī: *Al-wasāʾiyā*, Beirut ohne jahr, 156-157.

²¹⁵ Hier 162-163.

²¹⁶ *Asʿad* 273, 1-3/*Shuk.* 340, 11-14. Das andere, positive zitat hier 96-97.

Yahyā spricht mehr von der hoffnung, Abū Sa'īd mehr von der freude. Das bittgebet, das Abū Sa'īd einem wesir lehrte, lautete jedoch: »O hoffnung aller hoffenden, o zuversicht aller zuversichtlichen, lass meine hoffnung nicht zu schanden werden, nimm mir nicht die zuversicht! O barmherzigster aller barmherzigen, nimm mich als muslim zu dir und füge mich zu den rechtschaffenen!«²¹⁷ Abū Sa'īd weist aber der furcht und der hoffnung je ihren platz an und hält natürlich eine hoffnung, die sich auf eigene gehorsamsleistungen stützt, für verfehlt: »Der 19. standplatz ist die furcht. Blicken sie auf seine (gottes) gerechtigkeit, so schmelzen sie in furcht dahin und haben keine hoffnung auf die gehorsamstat. Der 20. standplatz ist die hoffnung. Blicken sie auf seine güte, so frohlocken sie aus verlangen und lassen furcht und zagen dahinten«²¹⁸.

Zudem war die streuung der typen breiter und umfasste viele anonyme sūfiyya. Die von einem unbekannten verfasser des ausgehenden 4./10.jh. stammende darstellung der sūfik *Adab al-mulūk* verzeichnet sūfiyya, die von angst und furcht, andere, die von der hoffnung und der betrachtung des (göttlichen) wohlwollens, andere, die von der liebe, andere, die von der sehnsucht usw. beherrscht gewesen seien²¹⁹. Er verrät zwischen den zeilen, dass er sich diese typen eher von ihrer veranlagung und ihren inneren erlebnissen geprägt als von scheichen beeinflusst denkt, obwohl auch diese und die lektüre ihre wirkung von mann zu mann ausgeübt haben können.

Völlig anderer herkunft ist die hoffnung der šī'iten auf den reichenden mahdī.

²¹⁷ *Amṣār* 373, 3-4 *Šah*. 419, 6-8.

²¹⁸ Abū Sa'īd: *Maqāmāt-i urba'in*, 60.

²¹⁹ *Oriens* 20, 1967, 84, bāb 18 (munāqarat as-sūfiyya). ʿĪṣnūqāh-i Ahmadi (Širāz) 83, p. 57.

10. ABŪ SA'ĪD UND DAS BEGRIFFSPAAR »BEKLOMMENHEIT UND GELÖSTHEIT«

DAS VERHÄLTNISS VON BEKLOMMENHEIT UND GELÖSTHEIT ZU FURCHT UND HOFFNUNG

Die süfischen lehrbücher haben spätestens seit Quṣayrī, dem jüngeren zeitgenossen Abū Sa'īds, eine stufenleiter von begriffspaaren aufgestellt, die von furcht und hoffnung über beklommenheit (*qabqā*) und gelöstheit (*ḥaṣṭ*) zu ehrfurcht (*ḥayba*) und vertraulichkeit (*ḥusn*) emporführt¹. Bei Tirmidī ist die unterste stufe das paar furcht (*ḥakya*) und liebe (*maḥabba*)², wobei furcht beklemmt und liebe löst, furcht vorsichtig macht und in den grenzen des erlaubten hält, liebe freimütigkeit und ungehemmtheit, ja selbstherrlichkeit und frechheit schaffen kann. Ḡullābī läßt wie Quṣayrī beklommenheit und gelöstheit eine höhere stufe von furcht und hoffnung bilden³, deutet aber bei der besprechung des begriffspaars ehrfurcht und vertraulichkeit mit keinem wort an, dass diesem ein höherer rang als beklommenheit und gelöstheit zukäme, es sei denn man wollte dies daraus ablesen, dass ehrfurcht und vertraulichkeit unmittelbar nach beklommenheit und gelöstheit behandelt⁴. In Anṣārīs *Mundzil as-sā'ir* stehen die paare auseinander und sind teilweise sogar als paarschaft aufgelöst.

Dass aber alles zusammen einen komplex bildet, ist immer empfunden worden. Ḡunayd behauptete, furcht mache ihn beklommen, hoffnung gelöst⁵. Als er gefragt wurde, was ein liebender bedaure, antwortete er: »Die zeit einer gelöstheit, der eine beklommenheit folgte, oder die zeit einer vertraulichkeit, der eine verstimmung der verlassenheit (*wahḥa*) folgte⁶. Er setzte furcht und hoffnung auch beklommenheit und gelöstheit gleich⁷. Nach Ahmad ar-Rūḡbārī (gest. 369/980 in Tyrus) ist das qualifikativ des beklommenen die traurigkeit, das qualifikativ des gelösten die freude⁸. Mawlānā (gest. 672/1273) be-

¹ *Fawā'id*, einleitung 215f.

² *Ḥuṣn al-awḥād* 405.

³ *Kaṣf* 489, 3-5; Nicholson 374, 30.

⁴ *Kaṣf* 490, 12; Nicholson 376.

⁵ *Risāla*, kap. al-ḥāḍ, al-qalib wa-l-ḥaṣṭ/komm. 2, 38. *Ṭaḥk* 2, 10, 5-7.

⁶ Sulamī 163, 12-13; Pedersen 149, 9-11.

⁷ *Luma'* 343, 20 (falls die gleichsetzung nicht von Saṣrāḡ stammt).

⁸ Sulamī 499, 18; Pedersen 528, 9.

richtet, geöffnetheit, freude und gelösthcit habe man als »frühling«, beklommenheit und kummer als »herbst« bezeichnet⁹. Bei Tirmidī bewirkt, wie gesagt, aufgrund seiner gegenüberstellung von furcht und liebe auf einer ebene, nicht die hoffnung, sondern die liebe gelösthcit¹⁰, und Quṣayrī's kommentator Zakariyyā al-Anṣārī, nennt Samnūn al-Muhibb (gest. um 297/909-10) vom zustand der gelösthcit beherrscht, wie das bei allen vertretern der liebe der fall gewesen sei¹¹.

Damit wäre Samnūn eine andere art vorgänger Abū Sa'īds neben Yahyā b. Mu'āḏ, und als Samnūns gegenspieler könnte Abū Yazīd al-Baṣṭāmī in frage kommen. Einer, der dreizehn jahre bei Baṣṭāmī gewesen sein soll, will ihn nie anders als mit dem kopf auf den knien und dazwischen seufzend vorgefunden haben. Doch Saḥlaḡī hält das für zu einseitig und schreibt: »Er hat ihn wahrscheinlich nur in den tagen seiner beklommenheit gesehen. Hätte er ihn auch in den tagen seiner gelösthcit gesehen, so hätte er die gleichen dinge von ihm gehört wie andere«¹². Die übermacht der beklommenheit bei Baṣṭāmī kann trotzdem stimmen, denn alle, auch Abū Sa'īd¹³ und Samnūn¹⁴, kannten beide zustände, und schon Qā n-Nūn al-Miṣrī entschuldigte sich einmal bei einem besucher, der ihn vor einem goldenen becken und mit räucherwerk und ambra traf, mit den worten: »Du trittst vor einen könig, der sich zur zeit in der gelösthcit ergeht«¹⁵. Abū 'Uṣmān al-Maḡribī (gest. 373/983) gibt an, im Hiǧāz ein beklommener gewesen, in Ḥurāsān dann aber ein gelöster geworden zu sein¹⁶.

BEKLOMMENHEIT UND GELÖSTHEIT ALS KOMPLEMENTÄRBEGRIFFE

Wie die meisten süfischen begriffe sind jedoch auch beklommenheit und gelösthcit in unterschiedliche beleuchtungen gerückt worden. Die möglichkeiten kommen teilweise in den erklärungen zu sure 2, 245 zur sprache, wo es heisst: »Gott verengt (oder: packt) und erweitert (oder: lässt los)«. Man fragte sich, was höher sei, beklommenheit (verengung, eingezogenheit) oder gelösthcit (erweiterung, aufgelantheit). Ḡullābī kennt verfechter der einen und verfechter der andern ansicht¹⁷.

⁹ *Fihri mā'ān* 167, 14-15.

¹⁰ *Ḥisām* 405.

¹¹ Komm. I, 161, oben.

¹² Saḥlaḡī bei 'Abdarrahmān Badawī: *Ṣaḥāḥ al-aṣ-ṣūfiyya*, 141. *Taḍk* I, 140, 10-14.

¹³ *Asrār* 40-41 *Shuk* 41, 9-12. Hier 108.

¹⁴ Sulamī 198, 1 Pedersen 190, 12.

¹⁵ *Luma'* 329, 12. *Taḍk* I, 121, 14-16. Quṣayrī, kap. karāmāt/komm. 4, 170, unten.

¹⁶ *Ta'riḥ Bagdād* 9, 112, 19-20. J. Pedersen: *Le Timinien Abū 'Uṣmān al-Maḡribī*, 712.

¹⁷ *Kaṣf* 488-90. Nicholson 374-76. Der erste, der 'Abdalbāsī; hiess, soll 'Abdalbāsī;

Weiter wurde die Frage aufgeworfen, was denn beklommen (verengt) oder gelöst (erweitert) werde. Man kam zu der Antwort, dass beide Zustände gleichzeitig vorhanden sein könnten, sich dann aber in verschiedenen Teilen des inneren Menschen zur Geltung brächten. Schon Tirmidī begrüßte einen heiteren Schein der Aufgeräumtheit, hinter der sich im Inneren ein gewaltiges Heulen und Zähneklappern der Furcht verberge¹⁸. Baṣṭāmī fand, dass Beklommenheit des Herzens mit Gelöstheit der Triebseele und umgekehrt Hand in Hand gehe¹⁹. Dies übernahm Ḡulāhīs Lehrer Abū l-Faḍl Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥuttālī und behauptete, Beklommenheit und Gelöstheit seien ein und dasselbe. Die Anwendung, die das Innerste erfreue, vergräme die Triebseele und umgekehrt²⁰. 'Umar as-Suhrawardī glaubte später, Beklommenheit und Gelöstheit enger fassen zu müssen und an einem ganz bestimmten Ort der inneren Wandlung und nur dort unterbringen zu können: am Anfang erst der höheren, nicht schon der allgemeinen Gottesliebe. Nur in dieser Lage sei die sogenannte »adelnde Seele« noch und das Herz schon so wirksam, dass jeweils beim Übergewicht dieser Seele die Beklommenheit und beim Übergewicht des Herzens die Gelöstheit zu entstehen vermöge. Freilich könne bei starker Gelöstheit des Herzens auch die Triebseele etwas davon mitbekommen und dann durch ihr entfesselter Geharen den Rückschlag zu einer Beklommenheit des Herzens hervorrufen. Um das zu verhindern, gelte es, die Grenze zwischen Herz und Seele abzudichten. Man gewinnt den Eindruck, dass hier eher ein helles Gelöstsein hinter einem dunkeln Schleier der Beklommenheit befürwortet wird. Für Suhrawardī ist das Herz ein Lichthalter, die Seele ein finsterner Schleier²¹. Eine lokale Aufteilung von Beklommenheit und Gelöstheit wurde, vor Suhrawardī, von dem persischen ṣūfī und Prediger Maṣṣūr-i 'Abbādi (gest. 547/1152) geleugnet. Nach seiner Ansicht spielt sich beides im Herzen ab, und der Wechsel nimmt sich wie eine Bewölkung aus, die sich dann wieder auflöst²².

Hier taucht der Gedanke an Faḍlullāh b. Rūzbihān-i Ḥunḡī (gest.

b. Ḥuṣṣī (784-854/1382-1450) aus Damaskus gewesen sein. Ṣaḥāwī: *Ad-daw' al-lāmi' li-aḥl al-qarn al-tāsīf*, Kairo 1353-1355, 4, 24.

¹⁸ *Ḥaṣn* 405.

¹⁹ *Tayf* 1, 166, 15-16.

²⁰ *Kaṣf* 489, 18-490, 4; Nicholson 375.

²¹ *ʿAwḍij*, Kap. 61, Abschnitt qabḡ and baṣṭ (360-362) Maḥmūd-i Kātibī: *Atyāh al-ḥiqāq*, 424-5.

²² Quṭb ud-dīn Abū l-Muḥaffar Maṣṣūr b. Ardaṣir al-'Abbādi: *Al-tasfiya fi ahwāl al-mutaṣawwifa*, ed. Ḡulāmḥusayn-i Yūsufi, Teheran 1347, 191-192, 198, 1.

927/1521) auf, der am anfang des 10./16.jh. als sunnitischer glaubensflüchtling bei den özbeken gelebt hat. 914/1509 erörterte er vor Buhārā mit Muhammad-i Šaybānī Hān die frage, wieso auserwählte profetengenossen wie die zehn, denen vom profeten das paradies verheissen war, noch furcht vor gott und traurigkeit empfinden konnten, wo sie sich doch, wenn sie wirklich Mohammeds wort vertrauten, in sicherheit fühlen mussten. Kalābādi hatte die furcht dieser profetengenossen nicht als eine angst um ihr jenseitiges schicksal, sondern als eine ehrfurcht vor gottes grösse und als eine furcht vor einer beschämung für den fall, dass sie fehltritte begingen, aufgefasst²³. Hūngi unterstellt Kalābādi eine andere erklärung, eine erklärung, die Kalābādi hiezu nicht eigens ausgesprochen hat, die aber Hūngis meinung decken soll, nämlich dass die furcht notwendige voraussetzung zum-erlangen des heils sei. Den widerspruch zwischen der forderung, sich vor gott zu fürchten, und dem sicherheitsgefühl, das die verheissung des profeten gewähren musste, löst er durch die verteilung der furcht und traurigkeit auf die menschliche natur und schwäche einerseits und durch die lokalisierung der sicherheit in der vernunft ('aql) andererseits²⁴ – hier also nicht triebseele und herz, sondern natur und vernunft als getrennte orte, und nicht für beklommenheit und gelösthcit, sondern für furcht und sicherheit.

Eine weitere frage war die, in welcher richtung sich die beiden zustände äusseren, wovor man sich in der beklommenheit verschliesse und wofür man sich in der gelösthcit öffne. Fīrīmī hält an einer stelle, an der er seine lokale aufteilung der beiden zustände ausser acht lässt, das ganze für eine angelegenheit der beziehung zwischen gott und mensch und macht den wechsel sowohl von der einstellung des menschen zu gott als auch von der einstellung gottes zum menschen abhängig. Im ersten fall ist es eine frage des bekanntschaftsgrades. Wie ein kind gegenüber blossen verwandten fremdet und sich verschlossen gibt, den eltern gegenüber aber zutraulich und aufgeschlossen ist, so empfindet der mensch vor gott zuerst eher befremdung und erst bei näherer bekanntschaft mit seiner barmherzigen liebe zutraulichkeit. Im zweiten fall ist es eine vorsichtsmassnahme, die gott trifft. Wie ein könig sich seinem treuen diener gegenüber zuerst reserviert verhält und erst später sich ihm ohne rückhalt ergibt, so zeigt sich auch gott gegenüber dem menschen zuerst verschlossen

²³ *Ta'arruf* kap. 26. Mustafī, *Šarh-i Ta'arruf*, lith. Lucknow 1328-30, 3, 28. *Ufūq-i Šarh-i Ta'arruf*, ed. Ahmad 'Alī-i Raḡā'i, Teheran 1349, 203-204.

²⁴ Hūngi: *Miftāḥ-i Mawānī-i Buhārā*, ed. Sotūda, Teheran 1962, 52-53.

und öffnet sich ihm erst später, wenn er die gefahr der dreistigkeit seitens des menschen gebannt weiss²⁵. Äusserungen von anderen klassikern zu sure 2, 245 drehen die abschirmung durch die beklommenheit eindeutig gegen das ich, also gleichsam gegen aussen, und öffnen in der gelötheit den menschen für gott, also nach innen. Ibn 'Aṭā': »Gott packt dich von dir weg und lässt dich los durch sich und für sich«. Nūrī: »Gott packt dich durch sich und lässt dich los für sich«. Wāsītī: »Gott packt dich weg von dem, was du hast, und lässt dich los in dem (oder: in das), was er hat«. Ein unbekannter bagdader: »Gott verwehrt seinen auserwählten den blick auf die huldwunder und öffnet ihnen den blick auf den huldreichen (gott)«²⁶. Ġunayd, der einmal beklommenheit mit furcht und gelötheit mit hoffnung gleichsetzte, ergänzte im gleichem sinn: »Die hoffnung lässt los zum gehorsam, die furcht packt weg vom ungehorsam (gegen gott)«²⁷. Nach einem urteil derer, die der gelötheit vor der beklommenheit den vorzug gaben, bedeutete beklommenheit aber so viel wie trennung von gott und gelötheit so viel wie verbindung mit gott²⁸. Hier ist die abschirmung in der beklommenheit also gegen gott gerichtet.

Die beiden zustände können aber auch die beziehung des menschen einseitig nicht zu gott, sondern nach aussen bestimmen, so bei Sarrāg, der in der beklommenheit eine zurückhaltung gegenüber der nahrungsaufnahme und eine einsilbigkeit beim reden und in der gelötheit eine wiederaufnahme der gestörten beziehung nach aussen unter gottes schirm sehen will²⁹. Dies entspricht einem bekannten spruchgebrauch insbesondere der 7 stammform der hier einander gegenüberstehenden verben: verschlossen und zurückgezogen sein auf der einen, offen und leutselig sein auf der andern seite³⁰.

Häufiger ist jedoch die vorstellung, dass der mensch in der beklommenheit zu gott hingezogen und in der gelötheit der erde wiedergegeben werde, so nach der fortsetzung bei Sarrāg: »Beklommenheit (eingezogenheit) ist der zustand eines erkennenden, in dem nichts zusätzliches (oder: kein rest von irgend etwas) mehr neben seiner

²⁵ *Ḥuṣn* 370-371

²⁶ Sulamī: *Tahṭī*, zu sure 2, 245 (15a). Der spruch Ibn 'Aṭā's bei Nwāḥ: *Tamā'iz* (unpubl.), 3b. Die sprüche Nūrī und Wāsītī auch in *Ṭawṣīq*, kap. 61 (361, 2-3) Kāsānī: *Masābīḥ* 424

²⁷ *Luma'* 344, 1.

²⁸ Ġulābī: *Kuṣf* 484, 15-18 Nicholson 375

²⁹ *Luma'* 343, 15-17

³⁰ Hier 474-475

erkenntnis besteht. Gelöstheit ist der zustand eines erkennenden, den gott freigegeben und dessen obhut er übernommen hat, damit die mitmenschen an ihm sich bilden«³¹. Verschlüsselt kommt diese auffassung bei Ahmad ar-Rûḡbârî (gest. 369/980) zum ausdruck. Er sagte einmal: »Wer nach einem zustand dürstet, ist vollkommener als einer, der betroffen darin verloren geht, und wer betroffen darin verloren geht, ist vollkommener als einer, der nach ihm dürstet. Das ist so, wenn gott durch entwerden (den menschen) einzieht (*qabḍ*) und durch bestehen wieder entlässt (*baṣṣ*)«³². Dieses rätselwort, in dem die orientierungslosigkeit zum entwerden und der durst zum bestehen gehören dürfte, scheint jedenfalls zu besagen, dass beides gleich hoch einzustufen ist und dass die beklommenheit oder eingezogenheit mit dem entwerden und die gelötheit mit dem weiterbestand des menschen nach der mystischen erfüllung in engere verbindung zu bringen sind. Schon Ḡunayd hatte gesagt: »Wenn gott mich mit der furcht beklemmt, lässt er mich aus mir entwerden. Wenn er mich mit der hoffnung löst, gibt er mich mir wieder zurück«³³. Ein andermal erklärte Ahmad klipp und klar: »Die beklommenheit ist die erste mittelursache für das entwerden, die gelötheit die erste mittelursache für das bestehen. Der zustand des beklommenen ist die absenz, der zustand des gelösten die präsenz; das qualifikativ des beklommenen ist die traurigkeit, das qualifikativ des gelösten die freude«³⁴. Hier ist entwerden klar eine folge der beklommenheit oder eingezogenheit und bestehen klar eine folge der gelötheit und der freigabe durch gott. Der mensch wendet sich in dieser entlassenheit und freiheit der welt zu, doch gotterfüllt. Gerade diese vorstellung wurde, nach Ḡullāhî, von denen, die den vorzug der beklommenheit vor der gelötheit verfochten, verdreht und eine freilassung in die natürlichen instinkte, in die triebseele, umgedeutet, wodurch sie ein argument gewannen, die beklommenheit zu verteidigen³⁵. Dass der sinn für die gefahr eines solchen missverständnisses und abgleitens bestand, zeigt der hinweis auf die obhut gottes, die den freigelassenen begleiten müsse, und verrät auch Quṣayrî, wenn er den von un-

³¹ *Luma'* 343, 17-19.

³² Sulatî 499, 19-21 Pedersen 529, 9-11. Ich verwerfe die konjektur *layza* der kairner ausgabe, folge aber deren lesart *fa'in* statt *hu'in*.

³³ Quṣayrî, kop. alfâz, *qabḍ* und *baṣṣ* komm. 2, 38.

³⁴ Sulatî 499, 15-18 Pedersen 528, 5-9. 'Aḡār schreibt den ersten satz des dictums einmal - Abū - 'Aḡār ar-Rûḡbârî (*Tayf* 2, 288, 7-8), einmal Daqqāq zu (*Tayf* 2, 198, 17-18).

³⁵ *Kaṭṭ* 459, 7-10 Nicholson 375, 3-7.

vorhergesehener gelösthcit betroffenen ermahnt, ruhe und anstand zu bewahren³⁶, also nicht der schon von Tirmidī³⁷ und später besonders von Ibn Taymiyya immer wieder gerügten ausgelassenheit und dem übermut zu verfallen.

Quṣayrī trägt in seinem kommentar zu sure 2, 245 einem teil der aufgezählten deutungsmöglichkeiten rechnung. Sieht man von dem bezug auf armut und reichum ab, so kann man die von ihm anonym gegebenen erklärungsverschlüge folgendermassen aufteilen: Gott verändert sein verhalten zum menschen: »Er beklemmt die herzen durch seine abkehr und löst sie durch seine zukehr«. »Bekommenheit entsteht durch gottes verhüllung³⁸, gelösthcit durch gottes enthüllung«. Bekommenheit des menschen im bewusstsein seiner eigenen unzulänglichkeith, gelösthcit im hinblick auf gottes güte: »Gott beklemmt, wenn er dich dein eigenes tun schauen lässt, und löst, wenn er dich seine güte betrachten lässt«. Bekommenheit ist einholung des menschen durch gott, gelösthcit loslassung des menschen durch gott zu gott. »Er packt dich weg von dir selbst und lässt dich los in (?) sich selbst«. Die erde hat ihn wieder: »Bekommenheit ist gottes anrecht, gelösthcit dein anteil«. Spiegelung und folgen von gottes gegensätzen strenge und huld: »Bekommenheit rührt von übermächtiger furcht, gelösthcit von übermächtiger hoffnung im herzen her«. »Bekommenheit ergibt sich aus gottes härte, gelösthcit aus gottes liebeichseinh«. »Gott beklemmt durch erwähnung der strafe und löst durch erwähnung der zusage (?)«. Gelösthcit scheint der gnade näher und vielleicht höher: »Bekommenheit haben die wollenden, gelösthcit die gewollten«. »Bekommenheit haben die, die einander zu überholen suchen (?), gelösthcit die erkennen«. Unklar bleibt ein dictum im punkte der abkehr. Der gedruckte wortlaut heisst: »Bekommenheit hat, wer sich von gott abkehrt, gelösthcit, wem gott sich enthüllt«. Möglicherweise richtigzustellen in: »Bekommenheit hat einer, von dem gott sich abkehrt«³⁹.

Für 'Abdarrazzāq al-Kāṣānī (gest. 736/1335) und seinen ausschreiber Šāh Ni'matullāh-i Walī (gest. 834/1431) ist Ḥaḍīr der inbegriff und ersatzname der gelösthcit, Ilyās der inbegriff und ersatzname der bekommenheit⁴⁰.

³⁶ *Risāla*, kap. al-fāz, qabḍ und bast.komm. 2, 37.

³⁷ *Ḥaṣm* 371, ult.

³⁸ 1. les *h-satirihi*.

³⁹ *Lata'if al-isārāt*, Kairo 1971, 1, 202-203.

⁴⁰ *Isṭilāḥāt al-ḡayyīya*, artikel al-Ḥaḍīr, Aloys Sprenger: *'Abdu-r-Razzāq's Dictionary*

Über eins war man sich im allgemeinen einig: dass sich beklommenheit nach einer machtdemonstration und gelösthcit nach einem hulderweis gottes einstelle.

ABU SA'ID ALS VERTRETER DER GELÖSTHEIT

Die *Asrār ut-tawhīd* geben Abū Sa'īd als mann der gelösthcit (*hagī*) aus und stellen ihn dem etwas älteren Abū l-Ḥasan-i Ḥarāqānī (gest. 425/1033) gegenüber, der die position des beklommenen eingenommen haben soll. Abū Sa'īd wäre also mutatis mutandis in diesem punkte in die fuststapfen Saṃnūs und Ḥarāqānī in die fuststapfen Bastāmī getreten. Das passt zwar dazu, dass Ḥarāqānī sich zumeist zu gunsten der traurigkeit äusserte⁴¹. Er behauptet selbst, den weg der traurigkeit und keinen andern zu gehen⁴². Aber die berichte über die begegnungen der zwei verschiedenen partner wirken, was die geschichtlichen vorfälle betrifft, nicht überzeugend. In dem gegensatz als solchem kann aber trotzdem eine innere wahrheit liegen. Die entscheidung hierüber müsste eine entwirrung des legenden-gespinnstes um Ḥarāqānī bringen, eine vielleicht unlösbare aufgabe.

In einer ersten angeblichen begegnung haben die beiden einander nur gestreift. Ḥarāqānī hat dabei von Abū Sa'īd kaum etwas bemerkt, aber seine parteinahme für die schwarze seite wird schon hier sichtbar gemacht. Als nämlich Abū Sa'īd sich bei Abū l-'Abbās-i Qaṣṣāb aufhielt, erschienen zwei männer und legten Qaṣṣāb ihren streitfall vor: Der eine hielt ewige traurigkeit, der andere ewige fröhlichkeit für vollkommener. Qaṣṣāb erinnerte daran, dass beides menschliche eigenschaften seien, mit denen man nicht zum unerschaffenen vor-zudringen vermöge. Als die beiden männer wieder fort waren, erklärte Qaṣṣāb auf befragen, der eine sei Abū l-Ḥasan-i Ḥarāqānī, der andere Abū 'Abdullāh-i Dāstānī gewesen⁴³. Aus der reihenfolge, in der die

of the Technical Terms of the Sufies, Calcutta 1843, 160. Hermann Landolt: Der Briefwechsel zwischen Kāṣimī und Simṣānī über Wahdat al-Haqīqat, Der Islam 50, 1973, 40. ʿImāmullāh, Bayān-i istihār, in Rasā'il-i ganāb-i Šāh Nematullāh-i Wall, ed. Nārbuḥ, 3, Teheran 1342, 113.

⁴¹ *Taḥk* 2, 201ff. Einges für fröhlichkeit *Taḥk* 2, 234, 14 und 22; 235: 10-11; 242, 7-9 u.o. Weder traurigkeit noch freude ib. 233, 6-7.

⁴² *Taḥk* 2, 222, 1-3; 222, 7-10.

⁴³ *Asrār* 56-57; *Shuk*, 61, 1-12. *Ḥikāyat* 24; *Shuk*, 14, 6-17. Dāstānī ist der bekannte gewährsmann des Saḥlagi über Bastāmī und müsste eigentlich noch 419, 1028 noch am leben gewesen sein, da er bei Saḥlagi die domologie eines lebenden erhält (*Nūr* 46) und das *Kitāb al-nūr* nach 419/1028 geschrieben ist (*Nūr* 138). Er lebte in Bastām und hiess Muḥammad b. 'Alī (Gulābī 205, 13 Nicholson 164). Nach Gulām-Sarwūr-i Lāhawri: *Ḥazīnat ul-aḡfiyā* 2, 217, soll er 416 oder 417/1025 oder 1026 gestorben sein, was unservo

beiden namen genannt werden, geht hervor, dass Haraqānī in diesem streit für die traurigkeit einstand.

Nicht weniger legendenumwoben muten die zweite und die dritte begegnung an. Die zweite fand auf Abū Sa'īds reise nach westen, die dritte auf seiner wenige tage später erfolgten rückreise in Haraqān statt. Auf der hinreise, also bei ihrem ersten bewussten zusammentreffen, riet ihm Haraqānī davon ab, den weitermarsch bis Mekka fortzusetzen. Er habe die pilgerfahrt schon dadurch verrichtet, dass er zu ihm gekommen, die »wüste der traurigkeit«, in der er, Haraqānī, lebe, durchquert⁴⁴ und den hilferruf der von der traurigkeit verbrannten gehört habe⁴⁵. Gemeint ist Haraqānīs mystik der traurigkeit. Seine leiden der sehnsucht hielten, so sagte er, keine profeten und seine seufzer weder himmel noch erde aus⁴⁶. Beim abschied auf der rückreise, als Abū Sa'īd wieder die gastfreundschaft Haraqānīs genossen hatte, sagte Haraqānī zu ihm: »Dein weg führt über gelösthelt (*ḥaṣṭ*) und geöffnetheit (*ḡulāyīš*), mein weg über beklommenheit und traurigkeit. Bleib du nun froh und lebe *ḡuter*! Ich werde weiter traurig sein. Denn wir tun *ḡer* sein (das heisst gottes) werke⁴⁷. Hier sind deutlich die zwei gegenpositionen bestimmt und voneinander abgegrenzt.

Atfār hat eine überlieferung, die dieses verhältnis in die form einer surrealistischen geschichte gebracht hat. Danach beschlossen damals Abū Sa'īd und Haraqānī, versuchsweise ihre gegensätzlichen gefühlseinstellungen gegeneinander auszutauschen. Die beiden männer umarmten sich, und ihre eigenschaften wechselten kreuzweise. Abū Sa'īd verbrachte die ganze nacht mit dem kopf auf den knien, redend (?) und weinend Haraqānī dagegen stieß die ganze nacht rufe aus und tanzte. Am andern tag aber verlangte jeder seinen ursprünglichen zustand wieder zurück. Haraqānī erbot sich dann, am jüngsten tag voranzugehen und den schrecken der auferstehung (mit seiner darauf vorbereiteten inneren widerstandskraft) zuerst zu

unsatz widersprechen würde. Doch ist der terminus a quo 419/1028 textkritisch unsicher, und Gāml *Nutahāt*, sv Abū 'Abdallāh ad-Dāstānī (299), schreibt, er sei 417/1026 im alter von 59 jahren gestorben. Massignon *Essai*, 274 folgt Gāml — Simnānī gibt wohl eine erinnerung an unsere geschichte wieder, wenn er in einer titellosen abhandlung (sammelhandschrift Bei Mus. Or. 9725, 255a) von dem »anstorm der erhabenheit der freundlichkeit« (*ḡaṣṭ ḡaṣṭ*), der an Haraqānī sichtbar wurde, und von den »huldformen der freundlichkeit der erhabenheit«, die an »derwisch Ḥamaḡānī« erschien, spricht.

⁴⁴ *Asrār* 150, 5 v.u. Shuk. 180, 9.

⁴⁵ *Asrār* 150, apu Shuk. 180, 12.

⁴⁶ *Asrār* 149, 15-16; Shuk. 179, 4-6.

⁴⁷ *Asrār* 156, 6-8; Shuk. 188, 2-4.

dämpfen, um so dem zarten Abū Sa'īd den jüngsten tag erträglich zu machen⁴⁸.

Wie viel spätere schulpropaganda diese kontrastfarben gesetzt hat, entzieht sich unserer kenntnis. Doch fehlt jeder anhaltspunkt dafür, das ganze als reine erfindung abzutun, und jede möglichkeit zu erklären, warum die farben gerade so und nicht anders verteilt worden sind. Im kern muss Abū Sa'īd richtig gezeichnet sein. Dass die haltung Abū Sa'īds nur eine von vielen möglichen haltungen gegenüber gott ist, will die angeführte feststellung Haraqānīs erweisen, in der er die beiden wege charakterisiert. Daran schliesst sich noch Haraqānīs verdeutlichung: »Die wege zu gott sind unzählbar. So viel menschen, so viel wege zu gott. Auf jedem weg, den ich beschritt, fand ich leute. Ich sagte: O herr, bringe mich auf einen weg hinaus, wo nur ich und du sind und andere menschen nicht hingelangen. Du legte ■ mir den weg der traurigkeit hin und sagte: Die traurigkeit ist eine schwere last. Die menschen vermögen sie nicht zu tragen«⁴⁹. Auch nach Haraqānī kommt beides, traurigkeit und fröhlichkeit, von gott⁵⁰. Nach Abū Sa'īd ist auch die darüber hinausgehende seelenverwandtschaft der ṣūfiyya, trotz aller verschiedenheit, in der gemeinsamkeit begründet, dass 40 000 jahre vor der erschaffung der leiber jeder etwas von dem lichte gottes erhalten hat, der eine weniger, der andere mehr. Dank diesem gemeinsamen urbesitz erkannten, ■ röchen die gottesfreunde einander, unbekümmert um räumliche und zeitliche entfernungen, die sie trennten⁵¹. Zweifellos ■ mit dem besonderen weg, auf den jeder einzelne von gott geschickt wird, der grössere rahmen einer vorbestimmung gemeint. In diesem rahmen ereignen sich kleinere vorbestimmungen, die bald völlig gesetzlos, bald beinahe ■ gesetzten fassbar zu sein scheinen. Wenn die verfasser der biografie unseres scheichs das glück, die freude und den frieden an den schluss vieler mühen setzen, die der gottsucher auf sich nehmen muss, so wollen sie damit nicht etwa die vorbestimmung zu fall bringen, sondern den zusatzartikel von den eingeplanten mittelursachen noch zu worte kommen lassen. Wenn andererseits bekommenheit und gelötheit zu den zuständen gehören, die der beeinflussung durch den menschen theoretisch entzogen sind, wie Ġulābī noch eigens betont⁵², so heisst

⁴⁸ *Taḥk.* 2, 206, 3-13. Vgl. hiernach 277.

⁴⁹ *Taḥk.* 2, 222, 7-10.

⁵⁰ *Taḥk.* 2, 233, 6-7.

⁵¹ *Asrār* 317. *Shuk.* 399, 14-400, 10.

⁵² *Kaṣīf* 488, 16 ff.; Nicholson 374. Ibn al-'Arabi hielt die verschiedenheit der ver-

das doch nicht, dass jegliches mittel zur erzeugung der oder jener stimmung ausgeschlossen ist.

Bei Abū Sa'īd liegt jedenfalls a) im weiteren rahmen der vorbestimmung ein ausgesprochener hang zur freude vor, auch wenn dieser erst nach dem ertragen grosser arbeitsqual ganz zum durchbruch und zum ausdruck gekommen sein sollte, und haben b) im engeren rahmen der vorbestimmung immer wieder versuche stattgefunden, sich in das gefälle einer frohen stimmung zu stellen. Abū Sa'īds besonderer charakter ist also gekennzeichnet durch seinen allgemeinen hang zur freude und durch seine bemühungen, sie zu erreichen oder nicht zu verlieren. Beides schliesst ein, dass Abū Sa'īd auch die seelenverfassung der traurigkeit und lustlosigkeit kannte. Er wusste, dass in zeiten der gelösthelt bitteres süss und in zeiten der beklommenheit süsses bitter schmeckt⁵².

anlugung nicht für bewertbar. Wie der pfortner der hölle nie gelacht habe, weil er so geschaffen sei, so bestehe der paradisespfortner aus lauter freude und fröhlichkeit (*Khān al-asfār*, in *Rasā'il Ibn al-'Arabī*, Hyderabad 1948, 2. gegen ende, 29).

⁵² *Asrār* 40-41, *Shuk* 41, 10-19. Hier 103.

II. ABÜ SA'İDS KUNST, SICH DIE GLÜCKLICHE STIMMUNG ZU BEWAHREN

SEINE FLUCHT VOR DEN DROHUNGEN MIT DER HÖLLE

Eine dreh Scheibe für die Stimmungen, die vom Menschen zu einem gewissen Grad selbst beätigt werden kann, gibt ihm das schon zitierte¹ nichtkoranische Gotteswort an die Hand: »Ich bin so, wie mein Knecht von mir denkt². Er denke von mir, was er will«, usw. Also braucht man nur gut von Gott zu denken, um die Wirkung dieses freundlichen Vorstellungsbildes von Gott sich zu spüren. Nun besteht aber das Wort Gottes im Koran aus Verheißungen und Drohungen. Ein rührseliger Aleppiner musste sowohl bei den Koranversen der Barmherzigkeit als auch denen der Strafe weinen³. Der Prophet indes soll, wenn er einen Vers der Barmherzigkeit las, ein Gebet gesprochen und frohlockt haben, wenn er einen Vers der Strafe las, ein Gebet gesprochen und Zuflucht vor diesen Schrecken bei Gott gesucht haben⁴. So zu tun rät auch Aṣḍal ud-dīn-i Tabrēzī (gest. 677/1278-9) seinem Sohn⁵, und so hielt es auch Šāfi'ī⁶. Ein frommer Einsiedler aus Kūfa machte bei jedem Koranvers, in dem von der Hölle die Rede war, Halt und nahm Zuflucht zu Gott⁷. Eine starke Persönlichkeit wie Sahl al-Tustarī liess sich von den Drohungen des Korans nicht erschüttern – so verlangte es das Ideal der klassischen *ṣūfī* – aber zweimal sah man ihn doch schwach werden⁸. Zahlreich sind die Geschichten, in denen fromme der Lektüre oder beim Hören des Korans vor Erschütterung ohnmächtig geworden oder gar gestorben sein sollen. Ibn Taymiyya gibt eine Reihe von Beispielen für solche Asketen aus Baṣra und leitet von dieser Frömmigkeit der Furcht

¹ Hier 159.

² Richtig gedeutet von Mawḥib: *Fih ma jib*, 49, 2-9.

³ Ibn al-Ḥanbalī: *Ḍar' al-ḥabab*, nr 485, 2, 1, 302. Naḡm ad-dīn al-Ġazālī: *Al-kawākib as-sā'ira*, 2, 49, 21.

⁴ 'Abdallāh b. al-Mubārak: *As-suhuf wa-t-taqlīq*, nr 1196, Laknawi. *Iqānat al-huḡḡa*, 155, *Lum'a* 281, 2-3.

⁵ Ibn al-Karbalā'ī: *Rawḍat al-ḡaḡn wa-ḡannāt al-ḡamān*, ed. Ġā'far-i Sulḡānūlqurrā'i, Teheran 1965, 186.

⁶ Šūfāmī: Titellose Schrift über Šāfi'ī, hs. *Hānaqāh-i Ahmadi* 83, 157-158 (Oriens 20, 1967, 99, nr 75).

⁷ Tirmidī: *Al-farq bayna l-ḡayāt wa-l-karāmāt*, hs. Ismā'il Saib I 1571, 171b.

⁸ *Lum'a* 292, 11-293, 2.

diejenige form der *sūfik* ab, die er anerkennt, obwohl nach ihm massgebend nicht dieses extrem, sondern die widerstandskräftige gottesfurcht der profetengenossen sein sollte⁹. Zu den empfindsamen gemütern, die ein koranvers über die schrecken des jüngsten gerichtes und der hölle zu tode erbeben liess, soll der sohn des Fuḍayl b. 'Iyād (gest. 187/803) gehört haben, der sonst sorgfältig vor solchen koranversen behütet worden war. Die geschichte seines todes wird verschieden erzählt¹⁰. Wie eine dublette davon sieht der ähnliche tod eines sohnes des tunesischen frommen Abū Ishāq al-Ġubanyānī (gest. 369/979) aus¹¹. Als Ahmad b. al-Mu'attib 176 oder 177/793 oder 794 aus anlass eines koranvortrags starb und zu grabe getragen wurde, rief man die leute zum leichenbegängnis eines »blutzeugen des korans« auf¹². Berühmte schreckensstellen des heiligen buches waren sure 4, 41, sure 23, 106, sure 39, 47, sure 54, 46, sure 67, sure 102. Selbst Mālik soll nächtelang über sure 102 geweint haben¹³. Der profet selbst jedoch will grau geworden sein durch sure 11 und verwandte, das heisst durch die suren 56, 78 und 81¹⁴. Die furcht vor dem jenseits durch vergegenwärtigung solcher heiligen drohungen in sich lebendig zu erhalten, war eine auch im christlichen mönchstum Syriens nicht unbekannte sitte, und diese dürfte auf die islamische asketik abgefärbt haben. Ein mönch hatte einen kleinen evangelienkodex, in dem er fortwährend stellen über die jenseitige strafe und das jüngste gericht las¹⁵.

Abū Sa'īd b. Abi l-Hayr verhielt sich anders. Als auf der schultafel seines sohnes Abū Tāhir, die ihm die andern schulkinder nach hause zu bringen pfligten, einmal sure 97: »Sie waren nicht loszulösen«, stand, liess er dem lehrer (*ustāḍ*) sagen, er solle doch die kinder mit sure 94: »Haben wir dir nicht die brust geweitet« heimschicken¹⁶.

⁹ Ibn Taymiyya: *As-sūfiyya wa-l-ḥaqiqiyya* Kairo 1348, 30ff.

¹⁰ Maqrīṣī: *Tawāḥiṣ*, 200; *Faḥḥ* 1, 85, 1-4. Vgl. *Faḥḥ* 1, 230, 22ff.

¹¹ Hady Roger Idris: *Munṭahab al-Abū Ishāq al-Ġubanyānī par Abū l-Qāsim al-Lahli*, Paris 1959, 22, 1-3. 'Iyād: *Faḥḥ al-muḥarrir* 4, 317, 2-4.

¹² *Faḥḥ al-muḥarrir* 3, 231, pa. *Ṣaḥiḥ al-qur'ān*.

¹³ *Faḥḥ al-muḥarrir* 1, 178, 2-6.

¹⁴ *Dirūḥ al-Qūt* 2, 179 (im kapitel über die furcht).

¹⁵ Arthur Vööbus: *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Louvain 1958-1960, 2, 281.

¹⁶ *Aṣṣūrah* 226-227-*Shuk*, 273, 19-274, 8. Abū Sa'īd fragte: Bis zu welcher sure ist er gelangt (var.)? C. Snouck Hurgronje: *Mekka*, Den Haag 1888-9, 2, 145, berichtet: Ein Schulkind redet man immer mit Einleitung eines Gesprächs mit den Worten an: »Was ist jetzt deine Sūrah?« 'Abdārī nahm bei seinem aufbruch zur pilgerfahrt 688/1289 die koranstücke auf den schultafeln, die er in einer moschee sah, zum

Er redete selten über koranverse der höllenstrafe, und als einmal ein mann aus Transoxanien sure 2, 24 über die hölle, »deren brennstoff menschen und steine sind«, vortrug, bemerkte Abū Sa'īd: »Da steine und menschen für dich gleich viel wert sind, heize die hölle mit den steinen und verbrenne nicht diese hilflosen (menschen)!«¹⁷ Am schluss des lebens mied er alle koranverse über die höllenstrafe und las nur noch die verse, die von gottes barmherzigkeit handeln. Ein mann warf ein, dass eine solche ordnung des korans nicht angehe. Abū Sa'īd rezitierte den vierzeiler:

Schenke, du gib wein! Spiemann, du schlag die laute!

Ich will wein trinken heute, denn es ist die zeit unserer fröhlichkeit.

Wein ist da, geld ■ da, tulpenwangige götterbilder sind da.

Kummer ■ keiner da, und wenn doch, dann im herzen unserer feinde.

Dann fuhr er fort: »Unser anteil ist ganz die frohbotschaft und die verzeihung, der ihre die strafe. Was sollen wir tun? Sie noch beschuldigen?«¹⁸ Den derwisch beschlichen zweifel. Abū Sa'īd sagte: »Auch wenn das dem herrn nicht in den kram passte, ein zitat aus der spruchtradition des profeten, das Abū Sa'īd oft brauchte, wenn er eine überraschende eigene überzeugung verteidigen und die verdutzten noch verdutzter machen wollte¹⁹.

Später, 919/1513 oder danach, entdeckte Ša'rānī in Kairo, dass die nächtliche wiederholung von sure 2, 286: »Verzeih uns, vergib uns und erbarme dich unser!« also eines verses der verzeihung, eine ungeheure gelöstheit (*hasr*) in den teilnehmern solcher versammlungen hervorrief, und schuf so ein islamisches miserere, das dann auch Nūr ad-dīn as-Šūnī, der schöpfer des *maḥyā*²⁰, ■ der Azhar von ihm übernahm²¹.

Man suchte also das gift der koranischen drohungen durch stärkere dosierung des gegengiftes koranischer verheissungen und koranisch begründeter zuversichten zu besiegen.

glückverheissenden vorzeichen, 'Abdārī *Ar-riḥla al-maḥṭūḥa*, ed. Muḥammad al-Fāsi, Rabat 1968, 7.

¹⁷ *Asrār* 287, 1-3 Shuk 359, 14-17. Nicholson *Studies*, 56.

¹⁸ Text unsicher. Möglich auch zu übersetzen: Der fehler ist ihr tun.

¹⁹ *Asrār* 216 Shuk 261, 1-10. Der ḥadīṡ lautet: *wa-in raḡma anfi Abi d-Dardā'* »nach wenn Abū d-Dardā' die nase rumpfte«, ■ auch *Lisān al-'arab*, s.v. *raḡm*. ■ *Concordance*, s.v. *raḡm*. *wa-in raḡma anfi Abi Qarr* Šams-i Tabrīzī *Maqālāt*, 191, 2: *'alā raḡm anfi Abi d-Dardā'*.

²⁰ Hiernach 265.

²¹ 'Abdalwahhāb as-Ša'rānī *Al-tabaqāt al-kubrā*, artikel Nūr ad-dīn as-Šūnī, Kairo 1954, 2, 172, 6.

ANDERE MITTEL, GUTEN MUTES ZU BLEIBEN

Ibn 'Aṭā' hatte von den mystikern gesagt, sie hätten als liebende gottes aus dem meer der freude getrunken und seien voller fröhlichkeit²². Diese aussage stellt sich ■ denen vieler anderer grössen, die die wahre freude und den wahren frieden mit der gewissheit über gott und mit der zufriedenheit mit seiner bestimmung verknüpften²³. Derselbe Ibn 'Aṭā' strich aber auch die aufheiternde wirkung der 12. sure mit der Josefs-geschichte heraus²⁴, womit doch nur die erfrischung des gemüts durch unterhaltung gemeint sein kann. Zwischen den gleichen polen bewegt sich die stimmungskunst Abū Sa'īds. Für seine auswählende schonkost beim koranmemorieren hätte er sich auf das profetenwort berufen können: »Verkündet freudiges und schreckt nicht ab! Macht leicht und erschwert nicht!« oder auf das profetenwort: »Wenn ihr zu den leuten von ihrem herrn sprecht, so redet zu ihnen über nichts, was sie ■ angst versetzen und abschrecken könnte!« sowie auf anderes, was Abū Tālib al-Makkī zu diesem thema anführt²⁵. Auf der andern seite stellte sich unweigerlich immer wieder der missmut ein, die bekannte aecdia auch der christlichen frommen, die lustlose traurigkeit, die es zu überwinden galt. Quṣayrī nennt beklommenheiten und gelösthelten, deren ursachen nicht zu ermitteln sind. Er rät dem betroffenen, bei sich einnistender beklommenheit nichts zu unternehmen, sondern sich in ergebung (*taslim*) zu fassen, da jede anstrengung, den zustand zu beseitigen, diesen nur verstärken würde, und bei unmotiviert sich einstellender und dominierender gelösthelt möglichst im rahmen der ruhigen höflichkeit zu bleiben und sich nicht zu zügellosem benehmen hinreissen zu lassen²⁶. Vor ausgelassener freude warnt auch Ibn al-Ġawzī²⁷. Die heiterkeit des herzens, nach der Abū Sa'īd, wie er einmal über-treibend behauptet, 70 jahre vergebens auf der lauer lag²⁸ — gemeint

²² Sulamī: *Nasīm al-arwāḥ*. ■ Jānaqāh-i Ahmadi 83, 98 (Oriens 20, 1967, 91-92). Die schrift wird unter diesem titel auch in einer hs von 'Alī al-Ṭaḥṣīl al-awḥīd' genannt, doch ohne verfasser-namen, aber mit dem ■ Oriens 20, 1967, 92 erwähnten abschnitt über Ġunayd und dem *ṭawāḥ* auf dem Sinai, ins persische übersetzt. Nicholson's ausgabe der *Tadhkirat*, 2, englische einleitung 111.

²³ Zahlreiche belege, vgl. hiervorn 141 ff.

²⁴ Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 12, 7 (89a), bei Nwyia: *Texts réunies*, 59.

²⁵ Qār 2, 125, pu-ult, u.a.

²⁶ Quṣayrī: *Risāla*, kap. al-fāḥ, qabḥ und basī/komī. 2, 36-37. Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī pflegte aufkommenden zorn dadurch zu beschwichtigen, dass er über »gutartigkeit« redete (Sulamī 117, 12-13; Pedersen 107, 11-12).

²⁷ Ibn al-Ġawzī: *Al-silsila al-rūḥāniya*, kap. 21, Damaskus 1348, 37-38.

²⁸ *Arḥār* 231, 11-12; Shuk. 240, 15-17. Vgl. hiernach 208-210. Zu »70 jahre« hiervorn 56.

ist vielleicht dauernde heiterkeit bildet also den mittelpunkt eines ganzen kreises innerer zustände (zufriedenheit, hoffnung, munterkeit usw.) und steht einem ebenso bunten haufen gegnerischer streitkräfte gegenüber: furcht, verdriesslichkeit, trägheit usw.

Das süfische schrifttum ist voll von mitteilungen über ereignisse an dieser front. Schon Ma'rûf al-Karhî (gest. 200/815-16), für den der erkennen in »jeglichem glück« war²⁹, soll gesagt haben: »Wenn gott mit einem menschen gutes vorhat, öffnet er ihm das tor des werks und verschliesst ihm die pforte der schlafheit und trägheit«³⁰. Sîbî galt als jemand, der nie schlafheit oder schwäche kannte³¹. Wollte aber doch einmal gleichgültigkeit über sein herz kommen, so versuchte er es mit gewalt: Er schlug sich mit einem stock, und wenn alle stöcke zerbrochen waren, schlug er mit seinen händen und füssen an die wände seines kellers³². Mawlânâ erzählt, wie ein erkennen eine »öffnung« seines herzens in einem heizhaus suchte und fand³³. Quṣayrî ging einmal, als er bei seiner nächtlichen litanei träge wurde, in die moschee, um sich durch eine vollwaschung munter zu machen. Dabei wurden ihm die kleider, die er abgelegt hatte, gestohlen. Er ging – so will es die legende – neu gekleidet nochmals aus, stiess sich aber an einem stein und verletzte sich. Der turban fiel hin und wurde ihm gestohlen. Er nahm das zum zeichen, dass gott seine litanei nicht brauche, und verzichtete darauf³⁴. Er hatte dabei aber auch eine fortsetzung seiner anstrengungen auf dem friedhof ins auge gefasst, das heisst wäre bereit gewesen, eine weiterführung seiner litanei auf den grübern zu versuchen. Friedhofsbesuche sind ein altempfohlenes mittel, trost und aufmunterung zu finden. Darüber waren profetensprüche im umlauf³⁵. Eine angebliche voraussage des profeten verheisst dem besucher des grabes des 'Alî ar-Ridâ in Maṣḥad befreiung von kummer und sünden³⁶. Solche hilfe gegen betrübnis wurde dort auch erfahren³⁷. Basîâmî soll überall, wo er hinkam,

²⁹ Sulamî 90, 3 Pedersen 79, 4

³⁰ Sulamî 90, 7-8; Pedersen 79, 7-8

³¹ *Taqûk* 2, 160, 17-18.

³² *Taqûk* 2, 165, 2-3

³³ *Fîhî mu'âjiz* 211.

³⁴ *Asrâr* 87-88 Shuk. 99-100 *Ḥikâk* 78-79 Shuk. 46

³⁵ Dazu vgl. Bahâ'î Walad, *Ma'ârif* [I] 333 Šams-i Tabrîzî: *Maqûlât*, 261. M. Grünbaum, *Die beiden Welten bei den arabisch-persischen und bei den jüdischen Autoren*, ZDMG 42, 1888, 269-270

³⁶ Ibn Bîḥawayh: *Uṣūl aḥbâr ar-Ridâ*, Najaf 1970, 2, 261.

³⁷ *Ib.* 2, 289, 6-7.

den friedhof aufgesucht haben, um sich aufzurichten³⁶. Der verfasser der *Faḡā'ih-i Bath* (verfaßt 610/1214) bekennt, viele male das grab des mystikers Abū Bakr al-Warrāq (3./9.jh.) in Tirmid besucht zu haben und jedesmal erquickt und beglückt worden zu sein³⁷. 'Abdassamad (10./16.jh.?), der verfasser einer wichtigen vita Ahmad al-Badawis (gest. 675/1276), erhielt einmal den rat, das nachmittagsgebet in der moschee am grab Abū Gunaynas, eines schülers Badawis, in Kairo zu verrichten, und gibt zu, dabei in seinem herzen eine weite, erholung und vertraulichkeit verspürt zu haben, wie er sie sonst nur am grab Šāfi'is, am grab Dū n-Nūns und ihresgleichen erlebt habe³⁸. In einem märchen steht die geschichte von einem alten könig Ceylons, der bekümmert darüber war, dass er keine nachkommen hatte, und nun zu seinem wesir sagte: »Ich habe in einem wahren buch gelesen, dass einer, der sehr betrübt ist, auf eine wallfahrt zu den gräbern gehen soll und dass auch einer, der sehr glücklich ist, auf eine wallfahrt zu den gräbern gehen solle. König und wesir ritten dann zusammen aus der stadt und besuchten überall die gräber, wo sie stets die l. sure hersagten³⁹. Gāmi (gest. 898/1492) berichtet, dass konzentration am grab Qūsim-i anwārs (gest. 837/1433-4) in Hargird innere gesammeltheit (*ḡam'iyyat*) bewirke⁴⁰, und er dichtet:

Sollte dir wegen melancholischen herzens

die kraft zum winkel der einsamkeit fehlen,

so sieh auf und wandere zu den dahingegangenen,

geh zur ruhestätte der entschlafenen.

denke zurück an ihre vergessenen zeiten

und höre weisheiten von ihren stummen lippen!

Sieh, ihre knochen sind mit staub gefüllt!

Schwärze dein inneres auge mit diesem stift?

Sieh, ihre wohnung ist im grund der steine eng!

Zerklopfe der viper der religiösen gleichgültigkeit den kopf mit dem stein!

Mit engem atem erhebe aus dem innern

den marmelspruch: »Wir werden euch einholen«

Dann erhält dein herz vielleicht neues leben.

erhält der tag deines lebens vielleicht neues leuchten⁴¹.

³⁶ Šams-i Tabrēzi, *Maqālāt*, 261.

³⁷ Šafi' ud-din 'Abdullāh-i Wā'iz-i Balhi, *Faḡā'ih-i Bath*, Teheran 1350, 262.

³⁸ 'Abdassamad: *Al-ḡawāḡir al-sam'iyya wa-l-kurāmāt al-ahmadiyya*, Bulaq 1287, 28 (kap. 2). Datierung ungewiss. P. 24 wird 965/1557-8 als gegenwärtig, p. 71 das jahr 1023/1614 als vergangen genannt.

³⁹ *Qissa-i Ahmad-i Gāmi*, in: Feshawar ohne jahr. 2-3.

⁴⁰ *Nafahāt*, artikel Qūsim-i Tabrēzi (594).

⁴¹ *Tuhfat ul-ahrār*. — Forbes Falconer, London 1848, 1024-1030: *Hajj awrang*, Teheran 1337, 412, unten-413.

In diesen versen sind aussprüche des profeten verwertet, die selbst Ibn Taymiyya anerkennt⁴⁴. Aber dass der profet befohlen habe, bei ratlosigkeit irgendwelche lebenshilfe auf gräbern zu holen, bestreitet er⁴⁵. Abū Sa'īd dagegen kannte dieses mittel. In jenem bergdorf Turuq erkundigte er sich nach dem grab des frommen, der hier gehaust hatte, besuchte es und erlebte dort »eine vollkommene erquickung« (*āsāyisā tanām*)⁴⁶. Solange sein lehrer Abū l-Faḍl-i Sarāḥs lebte, trieb ■ ihn immer wieder nach Sarāḥs, wenn er in Mēhana einem trübsinn verfiel. Einmal traf ihn unterwegs in Dastgird der fromme narr Luqmān-i Sarāḥs und liess ihn ironischerweise dem gott von Sarāḥs seine grüsse überbringen⁴⁷. Mit diesem hänselnden wort wollte Luqmān ihn wahrscheinlich auf die lächerlichkeit einer mystik aufmerksam machen, die den monismus zu verwirklichen trachtet und solche hilfslinien braucht, wenn die psychische munterkeit, wie Abū Sa'īd selbst zugab, nachlässt. Nach Abū l-Faḍls tod setzte Abū Sa'īd seine pendelfahrten nach Sarāḥs fort, wenn er von beklommenheit geplagt wurde, nur dass er die aufheiterung jetzt am grabe suchen musste. Sein ältester sohn Abū Tāhir erzählt, wie Abū Sa'īd eines tages ■ der versammlung, die er hielt, unter dem druck einer plötzlichen beklommenheit in tränen ausbrach und sofort das pferd satteln liess, um nach Sarāḥs zu reiten und am grab des Abū l-Faḍl die beklommenheit gegen die gelösthheit auszutauschen. Schon unter freiem himmel ausserhalb des eigenen dorfes verwandelte sich seine stimmung und die stimmung seiner begleiter. Fröhlich erreichte die shar ■ Sarāḥs das grab. Der meister befahl den sängern diesen vers vorzutragen:

Eine quelle⁴⁸ der fröhlichkeit ist diese quelle⁴⁹ der grossmut und des edelmuts.

Unsere gebetsrichtung ■ das anltz des freundes, die gebetsrichtung der andern der heilige bezirk (Mekkas).

Während die sänger diesen vers, wie üblich, dauernd wiederholten, fasste man den scheich an den händen, und so umkreiste er und seine derwische barhaupt und barfuss das grab des Abū l-Faḍl, als wäre ■ die ka'ba. Der scheich schuf damit, wie ausdrücklich gesagt wird, das vorbild eines siebenmaligen umgangs um dieses grab für

⁴⁴ *Iqtihā' us-sirāt al-mustaqīm* 156.

⁴⁵ Ib 162.

⁴⁶ *Aṣrār* 253; *Shuk.* 314, 3-6. *Hāḍir* 89 *Shuk.* 88, 3-5. Hiervorn 95.

⁴⁷ *Aṣrār* 239-240 *Shuk.* 291, 16-293, 2.

⁴⁸ Wörtlich »fundgrube«.

jeden seiner novizen, der die pilgerfahrt machen wollte⁴⁹. Das heisst kaum: er verlangte vom Mekkapilger einen abstecher zum grab von Abū l-Faḍl, — obwohl uns ähnliche regelungen aus Hurāsān bekannt sind⁵⁰ — sondern erlaubte, ja gebot eine fahrt nach Sarāḥs an stelle von Mekka. Denn er selber führte die pilgerfahrt nach Mekka nicht aus und gab auch nicht viel darauf⁵¹, offenbar weil es ihm um die erquickung ging und er diese schon in Sarāḥs fand. In andern, vielleicht nicht so bedrückenden anfällen von schwermut erstieg Abū Sa'id in Mēhana die anhöhe Za'qal⁵², die den blick auf die wüste von Marw freigab⁵³. Dieses verhalten gehört zu der alten gepflogenheit, zur erholung ins freie zu gehen⁵⁴. Schon Ḡunayd soll nachts beim versagen aller konzentration zum beten und zum meditieren das haus verlassen haben, um die beklommenheit loszuwerden⁵⁵. Abū Ḥafṣ un-Naysābūrī erging sich im frühling samt seinen jüngern draussen in der naturbetrachtung⁵⁶. Rābī'a dagegen hatte sich auch an einem

⁴⁹ *Asrār* 60-61 Shuk 63, 6-65, 7. *Ḥikāḥ* 24-26 Shuk 14, 21-15. Nicholson: *Studies*, 62. Hier 292, 454. An eine unmittelbare anknüpfung an die buddhistische umwanderung (*pradakṣiṇā*) der stupas ist natürlich nicht zu denken, obwohl Sarāḥs am westrand eines gebietes liegt, in dem dieser ritus üblich gewesen sein muss. Sir W. Leys Haig vermutet, dass indische muslims die umwanderung der heiligengräber, wie andere bräuche, von den hindus überkommen hätten (*Muntakhabat-Tawārīkh bi 'Abdu-l-Qādir ibn-i-Mulūk Shāh kinnāw an 41-Raddārī*, vol. 1, transl., reprint Patna 1972, III, anm. 2). Gewöhnlich geht die islamische gräberumwanderung, wie bei der ka'ba, links herum, nicht, wie bei der buddhistischen rechts herum (C. Prêtre: *Un égyptien des Soudans*, Erlangen 1906, 14-15). Bis zum beweis des gegenteils ist anzunehmen, dass zwei ursprünglich selbständige bräuche im gleichen gebiet einander abgelöst haben. Dazu kommt, dass die umkreisung auch bei den mazdeisten ein ritus der verehrung war (Herman Lommel: *Die Religionen Zarathustras*, Lüdingen 1930, 241).

⁵⁰ Ibn-i-Fundūq: *Tārīkh-i-Burhān*, Teheran 1317, 158-159. Eine iranischsprachige Mekkakarawane kam nach Hurawgird bei Bāshāq, und der imām von Buhārā wurde vom profeten im traum aufgefordert, wenn sein haḡḡ von gott gnädig angenommen werden sollte, hier in einer entfernung von 5 parasangen das grab des Abū 'Abdullāh Muhammad b. Mansūr b. Ahmad al-Adīb al-Karābī (der im 4. 10. jh gelebt hatte) zu besuchen (*ṣadrat*). Am andern tag marschierte die ganze karawane an das bezeichnete grab, und seither war es lange zeit bei Mekkakarawanen aus Transoxanien, die in Hurawgird vorbeikamen, fester brauch, diesen abstecher zu machen.

⁵¹ *Asrār* 277-278 Shuk 347, 7-348, 2. Nicholson: *Studies*, 61-62. In Dasthaskus ging man am 9. qū l-ḡiḡḡa (= dem tag von 'Asa(a) gern auf wallfahrt zu den dortigen gräbern der frommen).

⁵² Vokalisierung unklar.

⁵³ *Asrār* 199, 2-Shuk 238, 12.

⁵⁴ *Adab al-mulūk*, hs. *Ḥānaqāh-i-Ahmadī* 83, 64 (Oriens 20, 1967, 85, nr. 22). Oft bezeugt.

⁵⁵ *Tadhk.* 2, 17, 10-19.

⁵⁶ Maqdisī: *Tawwāhūn*, 288.

frühlingstag nicht dazu verstehen können, statt des schöpfers (*sāni'*) dessen schönes werk (*nor'*) anzuschauen⁵⁷.

ÜBERWINDUNG DER UNLEIST DURCH ABWECHSLUNG: UNTERHALTUNG, ENTSPANNUNG UND SCHÖNHEITSGENUSS

Man kann auch sagen: Die pole, zwischen denen sich der frieden und freude suchende bewegt, sind einerseits das ziel, hier die intime gemeinschaft mit gott, und andererseits eine art zielpersatz, hier etwas schönes, an dem sich das herz erquickt. Darum spottet Zağgāgī (gest. 348/959): »Wie niedrig ■ der zustand dessen, der eines stimulans bedarf, das ihn zu ihm (gott) jagt!«⁵⁸ Yahyā Bāharzī, der dieses wort zitiert, veranschaulicht die weisheit mit versen wie: »Die liebe hat ihren spielmann in sich selbst«, »der tosende bach mug den stein drehen, aber wenn dieser ins meer gelangt, bleibt er liegen«, »die verzückung erregt nur den, dessen freude in der verzückung liegt; bei präsenz gottes ist die verzückung nicht mehr da«⁵⁹. Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī hat ■ in einem kamel, das die mühle drehte und immer wieder des zurufs des müllers bedurfte, um die erlähmung zu überwinden, eine parallele zu der menschlichen seele entdeckt, die immer wieder aufgejagt, angerufen und zum werk angetrieben werden müsse und nach einmaliger ermunterung nicht genug dynamik entfalte⁶⁰. Freilich war mit diesem antrieb an die predigtermahnung und nicht an eine kraftspendende erquickung gedacht. Dass aber die menschliche natur nicht darauf angelegt ■, ununterbrochen den sporen der anstrengung zu gehorchen, hatte selbst der nichtmystische fromme Ibn Qutayba (gest. 276/889) eingeräumt. Nach Ibn Qutayba freut sich der mensch an einem freundlichen gruss, erfrischt sich an einer frohen mitteilung, an einem schönen anblick, auch an einem schönen gesicht, und ergötzt sich an einer blühenden aue oder an einem hellen wasser, ohne weiter daraus nutzen zu ziehen. Mohammed selbst soll seine freude an der zitronatzitrone, an den roten tauben (sic) und an der blüte der lawsonia inermis gehabt haben⁶¹. Als der chalife Maṣṣūr über den tod seines sohnes untröstlich war, trug man ihm

⁵⁷ *Faḥḥ* 1, 68, 16-19. Margaret Smith: *Rāḥ al-Ḥayr*, Cambridge 1928, 62.

⁵⁸ Sulami 432, 14-15. Pedersen 453, 1-2.

⁵⁹ *Awṣāl al-ashbāḥ* 2, 205.

⁶⁰ *Daqā'iq al-'ulūm*. ■ Ismail Saib 1 1571, 465-b.

⁶¹ *Ta'wīl maḥtāt al-hādīf*, Kairo 1966, 109-9.

ein älteres gedicht über die unabwendbarkeit des todes vor und riet ihm, ins grüne zu blicken und dem rauschen des wassers zuzuhören⁶². Qāḍī 'Iyāḍ (gest. 544/1149) will seine sammlung von biografien der mālikiten mit unterhaltsamen stellen durchsetzen, damit die seele jeweils wieder aus ihrer trägheit erweckt werde. Schon 'Alī habe gesagt: »Erheitert die seelen immer wieder eine weile, sonst rostet sie wie eisen!«⁶³ Mālik selber war, wenn er im herzen eine verstockung gespürt hatte, gern zu Muḥammad b. al-Munkadir (gest. 130 oder 131/747-749) gegangen, um einen blick auf sein gesicht zu werfen⁶⁴. Ein erbaulicher geschichtenerzähler von Marw zog jeweils nach seinen ernstesten erzählungen eine kleine pandora aus dem ärmel und sagte: »Nach all dieser trübsal nun noch ein bisschen freude!«⁶⁵ Avicenna nächtliche lehrveranstaltungen in Hamagān schlossen jeweils mit konzert und wein⁶⁶. Um nach einer sitzung voller zoten allfälligen tadel abzuwehren, erinnert der bōyidische wesir Ibn al-'Arid daran, dass Ibn 'Abbās in den sitzungen, nachdem lange über koran, sunna, rechtsfragen und anderes geredet worden war, gesagt habe: »Nun bringt pikante sprüche!«⁶⁷ Ein sūfi namens Muhammad-i Bū l-'Abbās in Gazwān-i Mālin (bei Harē), der malūmālzüge trug, sagte einmal, als viel (über mystik) geredet worden war: »Nun aber macht den platz schmutzig, damit die engel fortgehen, denn jetzt ist landwirtschaft fällig!«, das heisst erzählt jetzt spässe, damit wir verschmausen können⁶⁸.

Einige sollen sich durch erotik wieder in fahrt gebracht haben. Saḍī ud-dīn-i Ardabēlī (gest. 735/1334) glaubte zu wissen, dass der dichter Sa'dī (7./13.jh.) nur dann gelöst und zum reden aufgelegt war, wenn er einen schönen knaben unter den zuhörern hatte⁶⁹. In Syrien etwa zur lebenszeit Quṣayrī oder kurz vorher lebte ein scheich, der nur dann aufkam, wenn man ihn mit den worten begrüßte: Gott beschere dir die paradisesmädchen! Er hatte diese mädchen einmal im traum gesehen und war seither in sorge um sein jenseitiges schicksal⁷⁰.

⁶² Aḥū Znkariyyū al-Azdī: *Ta'rīḥ al-Mawṣiṭ*, Kairo 1967, 212.

⁶³ *Turtīb al-mudārīk* 1, 56.

⁶⁴ *Turtīb* 1, 179. *Saḡarāt* 1, 178.

⁶⁵ Ibn Qutayba: *ʿUṣūn al-ahbār*, Kairo 1925-30, 4, 91, 6-9.

⁶⁶ 'Alī b. Zayd al-Bayhaqī: *Fatimmat Ṣurūn al-hikma*, 1, 49, 7-8. Ibn al-Qifṭī: *Ta'rīḥ al-hukamā'*, 420, 6-8. Arthur J. Arberry: *Avicenna on Theology*, III.

⁶⁷ Tawhīdī: *Imṣā'* 2, 60.

⁶⁸ Ansārī: *Fabaḡāt*, 501-2.

⁶⁹ Ibn al-Karbalā'i: *Rusdāt al-ḡimām*, 235.

⁷⁰ Quṣayrī, kap. ru'yā komm 4, 108.

'Utba al-Ġulām soll sich durch einen traum, in dem sich ihm ein paradiesesmädchen verliebt gezeigt hatte, zu eifriger religiöser bemühung haben anspornen lassen⁷¹. Schon Muḥāsibī kennt und rügt fromme männer, die blicke auf schöne frauen werfen und behaupten: zur erinnerung an die schönen des paradieses⁷². Der ḥanbalitische inquisitor Ibn al-Ġawzī (gest. 597/1201) und nach ihm der mālikitische sittenrichter Ibn al-Ḥāǧǧ (gest. 737/1336) wollen von šūfiyya wissen, die einen schön geschmückten jüngling anblickten und so vom geschöpf auf die pracht des schöpfers zurückschlossen⁷³. Der mu'tazilit Zamahšarī (gest. 538/1144) lehnte die damit gegebene ausstattung des gottesbildes mit den zügen eines liebwerten menschen ab⁷⁴.

Die erlahmung konnte bei allen möglichen gelegenheiten einsetzen, aber gemeint war damit immer ein absacken der inneren beteiligung am werk, die öffnung einer kluft zwischen der lust am werk und der vorgenommenen oder auferlegten pflichtleistung, das zurückbleiben der freude am werk hinter dem werk. Dadurch musste das werk hohl werden, und um dieser gefahr zu begegnen, gestatteten, ja empfahlen manche autoritäten rückzugsgefechte, die bis zu einer vorübergehenden völligen einstellung des kampfes führen durften. Denn – so hätte auch dafür argumentiert werden können – »gott schaut nicht auf euren leib, sondern auf euer herz« (ḥadīṭ). Schon Baṣṭāmī rechnete mit einem zeitweiligen sinken der frommen spannkraft und verordnete dann einen stufenweisen abbruch der werktätigkeit, um das ermattete herz nicht mit zu grosser beanspruchung zu überfordern. Der rückzug ins innere war in diesem fall kein aufstieg, sondern ein abfall. Wahrscheinlich spielte da die aufforderung des profeten mit hinein, unbilliges, das man wahrnehme, tätig zu ändern: wo das nicht möglich sei, mündlich dagegen aufzutreten und wo einem auch das nicht möglich sei, wenigstens mit dem herzen dazu nein zu sagen: das minimum des glaubens⁷⁵. Baṣṭāmī sollte über das merkmal dessen, der gott liebt, auskunft geben. Er antwortete: »Ein solcher ■ ganz mit seinem gottesdienst beschäftigt, ob ■ sich im

⁷¹ Dasselbst.

⁷² *Al-muḥāsibī fī ḥikmat al-ḡulām*, Kairo 1969, 163.

⁷³ *Faḥṣ al-ḥikm*, fī ṣulḥat al-aḥṣāʾ, Kairo 1928, 268. *Al-muḥāsibī*, Kairo 1929, 3, 114. Vgl. *Der Derwischentum*, Asiatische Studien 8, 1954, 121. Hier 142.

⁷⁴ *Al-ḥakāṣif*, ■ s. 100 und 1.29, bei Ignaz Goldziher: *Die Gottesliebe in der islamischen Theologie*, Der Islam 9, 1919, 157–158. Gesammelte Schriften 3, 431–432.

⁷⁵ *Compendium, yuǧayyirūhū* (5. fāʾ) Ignaz Goldziher: *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nordafrika*, ZDMG 41, 1887, 56–57. Gesammelte Schriften 2, 217–218.

fussfall oder bei der verneigung befindet. Wird er dazu zu schwach, so erquickt er sich am gottesgedenken mit der zunge und dem gotteslob. Wird er auch dazu zu schwach, so erquickt er sich am gottesgedenken mit dem herzen...«⁷⁶ Diese regel hat 'Umar as-Suhrawardī und von ihm sein persischer übersetzer und bearbeiter Mahmūd-i Kāsānī übernommen und folgendermassen formuliert: »Man verrichtet das ritualgebet, solange man aufgetan und die triebseele gehorsam ■. Wird man dessen überdrüssig, so sinkt man vom ritualgebet ab zur koranrezitation, denn blosser koranrezitation fällt der seele leichter als das ritualgebet. Wird man auch der koranrezitation überdrüssig, so gedenkt man gottes im herzen und mit der zunge, denn das fällt noch leichter als koranrezitation. Wird man weiter auch des gottesgedenkens überdrüssig, so lässt man das gottesgedenken mit der zunge fahren und hält sich im herzen an die versenkung (*murāqaba*). Versenkung bedeutet das wissen des herzens, dass gott einen anblickt. Solange dieses wissen das hertz begleitet, ist man ■ versenkung. Versenkung ist dasselbe was gottesgedenken und dessen bester teil. Wird man auch dafür zu schwach, bemächtigen sich die einflüsterungen des menschen und wird man von der einsprechung der triebseele bedrängt, so soll man schlafen, denn dann liegt das heil im schlaf...«⁷⁷ Am ausführlichsten ergeht sich darüber Ibn ul-Karbalā'ī (gest. 997/1589). Dieser spinnst den faden in folgender weise weiter: »Stellt sich auch in der versenkung ein unvermögen und eine ermattung ein, so scheint es nunmehr richtig, eine weile auszuruhen und den gliedern und sinnesorganen von der mühe der werke durch schlaf ruhe zu gönnen, damit die müdigkeit und der überdruß die seele verlassen und man sich dann von neuem mit lust und willenskraft den werken zuwenden kann. Es ist auf keinen fall ratsam, die seele gegen ihren willen und mit zwang an ein werk zu treiben, von dem man genug und zu dem man die kraft nicht mehr hat, denn in den profetensprüchen heisst es: Macht euch den gottesdienst nicht verhasst, denn gott hat es nur so lange nicht satt, als ihr es nicht satt habt⁷⁸. Und in den sprüchen Davids redet gott: David, hüte dich vor dem überdruß, denn ich vergebe wohl... (?), nicht aber den überdruß«⁷⁹. Abū Sa'īd hat zu diesem gedanken den

⁷⁶ *Ṣaḥīḡ. Nūr*, 141, untere hälfte.

⁷⁷ *'Awārif*, kap. 50 (275). *Mafḥūḡ ul-ḥidāya* 323 »Versenkung« ■ hier eine behelfsmässige übersetzung von *murāqaba*.

⁷⁸ Der zweite teil in *Concordance* s.v. mll. Über die bedeutungen vgl. die fusnote zu Muslim: *Ṣaḥīḡ*, *ṣalāt al-musāfirin* 215.

⁷⁹ *Rawḡat ul-ḡinān* 409. *Ḥadīṡnachträge* ib. 580.

satz beigetragen, dass jemand (sei er am leben oder im grabe) selten zu besuchen mit präsens des herzens besser sei als jemand oft zu besuchen mit abneigung des herzens⁶⁰. Der fürstliche verfasser des *Qābūs-nāma* (begonnen 475/1082) nennt als entspannung für den derwisch gegen das dauernde denken die ablenkende unterhaltung und versteht darunter das musikhören, das lustigsein und den tanz⁶¹. Es würde zu weit führen, alle zeugnisse anzureihen, die gerade diese funktion des musikhörens bei den *sūfiyya* hervorheben. Ob sie die ursprüngliche ist, ist eine weitere frage, die wir hier erst recht nicht beantworten können. Maḥmūd-i Kāṣānī hält die musik als erfrischung und ansporn zu neuem arbeiten für etwas, was erst die späteren scheiche anerkannt hätten⁶². Aber das kann eine rückkehr zum anfang sein.

DEBLOKKIERUNG DES GEMÜTS DURCH ERZÄHLER UND DURCH ZEHÖRER

Der verfasser der *Asrār*, falls die stelle zum ursprünglichen text gehört, rät zur vorsicht und zur beachtung der richtigen zeit beim besuchen von scheichen, da schon der blick eines in seiner beklommenheit nicht mit der angebrachten zurückhaltung aufgesuchten scheichs den dreisten menschen vernichten könne⁶³. Der verfasser belehrt uns, dass Abū Sa'īd nicht selten gerade nach einem zustand der inneren erleuchtung (eröffnung) einer beklommenheit verfallen sei. Er beeilt sich, in einem gewissen widerspruch zum zusammenhang, zu versichern: nicht im sinne einer inneren absperrung von gott, also nicht so, wie Ḡullābī seinerseits die beklommenheit umschrieben hat⁶⁴, sondern im sinne einer »menschlichen beklommenheit« (*qabḥ-i ḥaṣurīyyat*)⁶⁵, was ziemlich klar depression bedeutet. In solchen verfassungen pflegte Abū Sa'īd, so heisst es, nach allen möglichen leuten zu verlangen und diese zu bitten, ihm etwas zu erzählen. Einmal wollte nichts, was ihm die verschiedensten leute zum besten gaben, anschlagen. Da schickte er den diener auf die strasse, den nächstbesten

⁶⁰ *Asrār* 326; Shuk. 410, 14-15.

⁶¹ Kap. 44, ed. Ġulāmḥusayn-i Yūsufi, Teheran 1345, 253 ed. Sa'īd-i Nāfīsī, Teheran 1312, 185; Reuben Levy, *A Mirror for Princes*, London 1951, 250.

⁶² *Miṣbāḥ ul-hidāya* 180-185.

⁶³ *Asrār* 134, 5-8 Shuk. 156, 9-13.

⁶⁴ *Kaṣf* 489, 2; Nicholson 174. Weiteres hier 188 ff.

⁶⁵ Wie *gayrat-i ḥaṣurīyyat* »schlechte eifersucht«, *Asrār* 95 ult Shuk. 112, 3. Persisch *ādamiḡarī* (*Asrār* 220, 10 Shuk. 265, 16).

hereinzuholen. Der mann, der gerade vorüberging, wurde ihm vorgeführt und erzählte schliesslich, wie er auf eigene Faust ein mystiker wie Abū Saʿīd zu werden versucht und sich den erreichten grad dann durch die probe einer gebeterhörung habe bestätigen lassen wollen. Er habe einige steine in seinem haus zusammengetragen und zu gott gebetet, er möge daraus gold machen. Da habe er aus der ecke des zimmers die worte gehört: *Nahmār hurūtat* ⁸⁸. Die buchstaben scheinen einhellig so überliefert zu sein, aber wir kennen die genaue vokalisierung nur für das erste wort *nahmār*, das »unzählig, viele« bedeutet und auch *Asrār* 48, 8/aber nicht an der parallelstelle *Shuk* 50, 14, vorkommt ⁸⁹. Der satz kann heissen: »Scheiss noch die dazugehörigen unzähligen schnäuze!« Jedenfalls erheiterte der spruch den scheich so ungemein, dass er die worte wiederholend die ärmel schlenkerte und herumtanzte. Er hatte die gelöshheit wiedergefunden ⁹⁰.

Das gegenstück dazu ist das bedürfnis, den überdruck der gefühle durch eigenes reden abzulassen. Abū Saʿīd weiss von einem ṣūfī zu berichten, der sich in einen jungen verliebt hatte und jemand brauchte, dem er sein herz ausschütten konnte. Er mietete sich für 3 dirham und die kost einen tagelöhner, der dann nichts anderes zu tun hatte, als ihm zuzuhören und dabei den kopf zu bewegen, um den ergriffenen zu spielen. Schon bald wollte der tagelöhner nicht mehr mitmachen, da er andere arbeit gewohnt war ⁹¹. Abū Saʿīd verlangte das auch einmal selber von seinen zuhörern und sagte: »damit ihr am tag der auferstehung, wenn man euch fragt, wer ihr seid, antworten könnt: 'Wir sind die, die beim wort deiner leute (o gott) den kopf bewegen', denn dann wird man euch sofort die fesseln abnehmen« ⁹². Hier ist in beiden fällen an die gewaltige sache gedacht, die der ergriffene vertritt und deren gemütswirkung er selbst in den bewegungen gestellter komparsen gespiegelt sehen will. Im zweiten fall werden diese bewegungen gegen Abū Saʿīds sonstige ermahnung, jeden falschen schein

⁸⁸ In der hs. Landolt 27a. *apu*: *nahmār*.

⁸⁹ *Asrār* 59-60-*Shuk* 62, 18-64, 6. Hs. Landolt 34a, 8 und 10 hat *nahmār hur hurūtat* *ri*, wobei nur *ri* vokalisiert ist.

⁹⁰ *Asrār* 267, unten *Shuk*, 333, 7-16.

⁹¹ *Asrār* 316 *Shuk* 398, 10-12. *Nafahāt*, artikel Abū 'Alī as-Šabbū'ī al-Marwazī (294 unten). Den kopf bewegen kann bedeuten: gefallen finden, verwirrt starren; sich verwundern; sich aufmerksam zuwenden; demüt (Mawlānā: *Fihī mā fih*, 22). Den kopf bewegen kann auch einfach ein zeichen dafür sein, dass man den gesamtsinn einer rede verstanden hat (ib. 71, 8-9). Zustimmungse verwunderung bei Aṭṭākī 333, 8-9. Vgl. hier 340.

und jede hohle gekünsteltheit zu meiden, sogar als verdienst gepriesen, vielleicht zugleich in der meinung, dass sie ja nicht leer zu bleiben brauchen, sondern eine äussere hilfe dafür sein können, von der sache doch noch gepackt zu werden — die bekannte zweiwertigkeit des tuns als ob, das vom schein zum sein führen kann. Goethe: »So laßt mich scheinen, bis ich werde!«⁹⁰ Ḥadij al-tabākī: »Weint, und wenn ihr nicht könnt, tut wenigstens so!«⁹¹ Das problem wird oft erörtert im zusammenhang mit dem versuch, beim musikhören durch bewegungen eine verzückung herbeizuholen, oder mit dem vorgeben, schon in eine solche versetzt zu sein (*tawāḡud*)⁹².

Die aufnahmebereitschaft, als »bedürftigkeit, bedürfnis« (*niyāz*) bezeichnet, bei den zuhörern gilt aber auch als voraussetzung dafür, dass sich beim sprecher eingebungen einstellen und sich ihm die zunge löst. Abū 'Alī ad-Daqqāq konnte, wie Abū Sa'īd berichtet, in Marw zuerst gar nicht über ṣūfik sprechen, weil ihm die leute keine hörbereitschaft entgegenbrachten. Da verhalf ihm der traditionarier Šabbuwī (Šabbōṭi)⁹³ mit seinem »bedürfnis« zum reden. Verabredungsgemäss erschien in unter den zuhörern, als Daqqāq auf der kanzel stand, und in dem gefälle, das dieser eine begierige schuf, flossen Daqqāq die worte von den lippen. »Du bist noch der gleiche wie vorher«, sagte Šabbuwī, »ich war es, denn bedürftigkeit muss sein«. Er nannte die ṣūfik ein feuer und diese notwendige begierigkeit den »zunder« (*sāḥṭa*)⁹⁴.

Ähnliche kontakthilfe leistete Abū Sa'īd jenem vorbeter, der gott mit gottes eigenen worten lob und dank sagen sollte⁹⁵.

ABU SA'IDS VERHÄLTNIS ZU DICHTUNG UND MUSIK

Ein mittel, das Abū Sa'īd besonders häufig verwendete, um seine frömmigkeit mit frohsinn zu paaren oder um seine fröhlichkeit

⁹⁰ Wilhelm Meisters Lehrjahre, 8. Buch, 2. Kapitel.

⁹¹ Concordance, s. v. tabākī.

⁹² Der Dervischtan, Asiatische Studien 8, 1954, 124. Heinrich Wölfflin: *Kyrie Schriften*, Basel 1946. III: Sobald man den Ausdruck eines Affekts nachbildet, wird sich demnach der Affekt selbst sofort auch einstellen. Unterdrückung des Ausdrucks ist Unterdrückung des Affekts. Umgekehrt wächst dieser, je mehr man im Ausdruck ihm nachgibt. Der Furchtsame wird furchtsamer, wenn er auch in den Gebärden seine Unruhe zeigt.

⁹³ Hier 53.

⁹⁴ *Arṣ* 263, unten Shuk, 328, 17-329, 10. *Nafahāt*, artikel Abū 'AD al-Šabbōṭi, 294, oben. In den *Nafahāt* wird dieser gelehrte Šabbuwī mit dem armen mann gleichen namens oder Šabbōy aus Mēhana zusammengeworfen. Zu der bedürftigkeit vgl. hiervorn 122 ff.

⁹⁵ Hier 135.

auszudrücken und zu steigern, waren dichtung, musik und tanz. Schöpferisch war er dabei nicht. Er hat ausser einigen wenigen versen selbst nicht gedichtet, aber sehr oft verse zitiert — ganz natürlich bei verschiedenen gelegenheiten auch wiederholt⁹⁸ — oder sich vortragen lassen. Das behauptet wenigstens der verfasser der *Asrār*⁹⁷. Der verfasser der *Hālāt* lässt Abū Saʿīd selber sagen, dass er mit seinen versen anleihen bei andern mache und dass er meistens verse seines 380/990 verstorbenen dorfgenossen von Mēhana Abū l-Qāsim(-i) Bīr-i Yāsīn zitiere⁹⁹. Wenn das wahr ist, hätten wir sehr alte stücke persischer poesie vor uns. Bei näherem zusehen zeigt sich jedoch, dass einige gedichte mit den erzählten vorgängen unlösbar verknüpft sind oder eigens als ergüsse des scheichs ausgegeben werden, so dass sie entweder dem scheich oder dem schriftsteller zugeschrieben werden müssen. Der verfasser der *Asrār* will aber von seinem grossvater Abū Saʿīd¹⁰⁰ wissen, dass der scheich nur einen einzigen vers selbst gedichtet habe und dass es bei zwei andern versen, falls man einer varia lectio folgen darf, unsicher sei, ob er oder ein anderer der dichter war¹⁰¹. Diese nachricht verdient ein gewisses vertrauen. Man wird also geneigt sein, andere verse, die als erzeugnisse des scheichs ausgegeben werden, in zweifel zu ziehen. So die verse *Asrār* 82, 5-6/Shuk. 91, 13-14, die vom helden der geschichte selbst gedichtet worden sein müssten, das heisst von Abū Saʿīd. So auch wenn Abū Saʿīd sagt, er habe »alle wissenschaften« in folgenden vers gebracht, und dieser dann angeführt wird¹⁰². An einer dritten stelle gehen die handschriften der überlieferung auseinander: Die eine schreibt: »Sprecht diesen vers des scheichs«, die andere: »Sprecht diesen vers, den der scheich sagte«, wobei allerdings auch »sagen« so viel wie »dichten« bedeuten kann¹⁰³.

⁹⁸ *Asrār* 19, 2-3, 327, 9-12/Shuk. 16, 18-19; 411, 16-17 *Asrār* 298, 10, 315, 8/Shuk. 374, 18; 397, 5.

⁹⁹ *Asrār* 218, 339ff/Shuk. 263, 5-13; 428ff. *Mahzarī* I, 18. Es einzelfallen wird durch unstimmigkeiten im sinn klar, dass der vers zitiert oder jedenfalls nicht zu der situation gedichtet ist. So *Asrār* 256 oben Shuk. 317, 14-318, 1. Bei der geburt weint man und die andern lachen. Beim tod sollte man selber lachen und die andern sollten weinen. Das heisst: Man soll so leben, dass man getrost sterben kann und die mitmenschen den verlust bedauern. Der dazugestellte vers aber besagt: Überall wo man von dir (o geliebter) spricht, lache ich, ja sterbe ich lachend. Also: Auch der tod ist mir willkommen in der liebe zu dir. Es handelt sich um zwei verschiedene gedanken. Entlehene und auf neue situationen übertragene gedichte wurden auch im schriftverkehr ausgetauscht, z.B. Tabari: *Annals* III 1598, 10-11.

¹⁰⁰ *Hālāt* 92 Shuk. 54, 3-4 Abū l-Qāsim(-i) Bīr-i Yāsīn hiervorn 41-42.

¹⁰¹ Text Abū Saʿīd, was unmöglich ist, s. stammtafel.

¹⁰² *Asrār* 218, 14-15, anders Shuk. 263, 14.

¹⁰³ *Asrār* 88 Shuk. 101, 6-9.

¹⁰⁴ *Asrār* 369, pu Shuk. 464, 16.

Ein vierzeilervers, der dem scheich eines morgens einfiel und einem fremden antwort auf eine frage gab¹⁰³, dürfte dann auch nicht von ihm selbst stammen. 'Ayn ul-quḍāt-i Hamadānī schreibt ihm ein weiteres gedicht von drei versen zu¹⁰⁴. Dass Abū Sa'īd eine reihe oder eine sammlung von vierzeilern hinterlassen hätte, kommt gar nicht in frage¹⁰⁵. Gering ist das ausmass der eigenen poetischen kraft in den versen, deren wortlaut er bei vorträgen durch sänger anders haben wollte¹⁰⁶. In der jugend hatte Abū Sa'īd zwar viele tausend arabische verse auswendig gelernt¹⁰⁷, und unterwegs soll er einmal an einem tag mehr als tausend arabische verse hergesagt haben¹⁰⁸, aber er scheint nicht, wie später Anṣūrī¹⁰⁹, auch arabisch gedichtet zu haben. Nur eine sehr junge meldung behauptet, er habe in Nēšābūr ein arabisches lobgedicht auf einen besucher aus Šīrāz, Abū Ḥafṣ Buṅḡir, verfasst¹¹⁰. Von zwei arabischen versen wird mitgeteilt, dass der scheich sie »mit eigener hand« geschrieben habe¹¹¹. Hat er sie auch gedichtet? Wahrscheinlich nicht. Jedenfalls stehen sie mit andern versen zusammen in einem abschnitt, der mit dem satz beschlossen wird, dass alle diese zerstreuten verse dem scheich beim sprechen über die lippen gekommen seien¹¹², also nicht unbedingt von ihm auch

¹⁰³ *Asrār* 117; *Shuk* 140, 6-141, 14.

¹⁰⁴ *Tamhidāt* 155.

¹⁰⁵ Sa'īd-i Naṣṣī: *Nahārest mawānī-i Abū Sa'īd-i Abū l-Ḥayr*, Teheran 1334, einleitung 35ff. ist anderer meinung, aber ohne stichhaltige gründe. Meine zurückhaltung teilen Jan Ryka *History of Iranian Literature* Dordrecht 1968, 234, oben. Saṭṭī-i Kudkani *Das ḡlā-i Abū Sa'īd-i Abū l-Ḥayr*, Suhan 19, 1348, 690-693, *Zutrinkūh Gushagū* 1,4 *Ḡāṣṣi ud-dīn-i Humāī Tarabihān*, *Ḥāṣṣat-i anḡuman-i āḡār-i mīllī* 41, Teheran o.j., 47. Dass süßdichter wie Abū Sa'īd eine neue persische süßk angebaut hätten, wie Tarnimham *Sufi Orders*, 53, formuliert, scheint mir schwer nachweisbar. Abū Sa'īd selbst zum patriarchen dieser persischen mystik zu erheben, wie Mohammad Achena dies tut (*Les étapes mystiques* 13), bedeutet eine verengung der tradition. Nicholson E.I., ss. Abū Sa'īd Faḍl Allāh, bezeichnete Abū Sa'īd als »begründer der süßischen dichtung«. Diese anschauung ist übergegangen zu Huns Robert Roemer *Staatsschreiben der Timuridenzeit*, Al. Wiss. Lit. Mainz, Veröff. Orient. Kimm. 3, Wiesbaden 1952, 157, III. und Mohammad Achena *Les étapes*, II, p. ult. Neuerdings wiederholt von Abū l-Wafā al-Gunaymī al-Fāhāranī: *Muḥṣal ḥā l-tasawwuf al-aldm*, Kairo 1974, 272, und P. Elwell-Sutton *The Foundations of Persian Prose and Metrics*, Iran 13, 1975, III. Der von Elwell-Sutton für möglicherweise echt gehaltene vierzeiler stammt nach dem kontext *Asrār* 67 *Shuk* 71 gerade nicht von Abū Sa'īd.

¹⁰⁶ *Asrār* 341 *Shuk* 430, 1, 6, 10.

¹⁰⁷ *Asrār* 20, 3; *Shuk* 17, 17. *Tafk* 2, 322, 16.

¹⁰⁸ *Asrār* 154-155 *Shuk* 186, 4-5.

¹⁰⁹ Ḡāmi, *Maḡḡmāt-i Saḡḡ ul-šām*, ed. Arberry 61-62 ed. Saḡḡūḡ 6-7.

¹¹⁰ Taḡī-i Anwārī (gest. um 1440/1630): *ʿArāḡ ul-āṣṣāq*, 28-29, zitiert von Ahmad-i Gulšin-i ma'ānī: *ʿĀl-i Buṅḡir*, *MDAM* 5, 1348, 199.

¹¹¹ *Asrār* 344 *Shuk* 433, 1.

¹¹² *Asrār* 344, anm. 8 *Shuk* 433, 04.

gedichtet worden sein müssen. Von eigenen kompositionen oder sonstigem musikalischem können vernehmen wir nichts. Und zum tanz liess sich Abū Sa'id einfach fortreissen, von künstlerischer gestaltung des tanzes ■ nirgends die rede. Wir wissen nicht einmal, wie er verlief. Nur andeutungsweise erfahren wir, dass man sich dabei »drehte« ('*gastam*)¹¹². Abū Sa'id verband mit dem tanz keine filosofie, wollte damit nie etwas unaussprechliches andeuten und nie einen zuschauer allein durch diese gebärdensprache zu erkenntnissen führen, wie es eine legende von einem sonst unbekannten Ahmad-i Zindiq behauptet, der durch eine drehung vor den augen Ġunayds (!) diesen in einen schon lange angestrebten zustand versetzt haben soll¹¹⁴. Wir verwenden im folgenden für den ganzen musischen komplex, ohne jedesmal feiner zu unterscheiden, den begriff *samā'* »musik-hören«.

Die liedvorträge waren eine besonderheit der *sūfik* seit ältester zeit, vielleicht schon seit dem 2./8.jh. Aber wozu sie ■ der *sūfik* ursprünglich eingerichtet waren, ist noch unerforscht und vielleicht nicht mehr zu ermitteln. Dienten sie zu beginn der entspannung oder als ein mittel, in höhere geistige sfären zu gelangen, oder waren beide zwecke von anfang an miteinander verquickt?¹¹⁵ Die geschichte von einem fiebernden religiosus des 2./8.jh., den ein schönes lied unversehens zum tanzten und ■ einen wilden mut gegen die »mutter« seiner krankheit treibt¹¹⁶, zeigt, wie leicht der übergang vom einfachen genuss zu der gewollten ekstase gewesen sein muss. Über die zulässigkeit oder wünschbarkeit musikalischer darbietungen war man sich weder im *sūfischen* noch im *theologischen* lager einig. Die frage nach der notwendigkeit oder entbehrlichkeit wurde von den *sūfiyya* ebenso verschieden beantwortet wie die frage nach den bedingungen, unter denen sie gestattet sein sollten.

Im 10./16.jh. verfasste der *sūfi* Muslih ad-din al-Lāri, nachdem er 964/1557 nach Aleppo gekommen war, ein rechtsgutachten, in dem er in den musikveranstaltungen auch die rohrflöte (*sabbāba*), im überein-

¹¹² Hier 263.

¹¹⁴ Bahā' ud-din b. Mawlānā Ġalāl ud-din Muhammad-i Balbī: *Walaṭatnāmā*, ■. Ġalāl-i Humā'i, Teheran 1315, 270-273.

¹¹⁵ Hellmut Ritter: *Das meer der welt*, 492, entscheidet sich für die entspannung. Wenn Ritter in *Oriens* 88, 1939, 88, seine ansicht wiederholt, aber gleich anschliessend berichtet, dass manche derwische alkohol tranken, um ■ liebesgefühle hinzukommen, so ist genau das der gegensatz, um den ■ geht: War der *samā'* ein musikalisches vergnügen oder ein mittel zu etwas anderem oder beides zugleich?

¹¹⁶ *Agāhi* 2, 147-148.

stimmung mit Bulqīnī, gegen Nawawī, für erlaubt erklärte. Er bezog sich auf Gazzālī und gestattete musikversammlungen, in denen nichts verbotenes vorgebracht und getan werde. Ein entsprechendes gutachten seines grossvaters führte er im wortlaut an und verwies auf den *Šarḥ al-Hayākil* des Ġalāl ad-dīn ad-Dawānī (gest. 907/1501) für den sinn der merkwürdigen einrichtung. Danach vollführe der hörer zunächst bewegungen, die im rahmen des religionsgesetzes verliefen und festgelegt seien. Diese bewegungen brächten erleuchtungen hervor und höher entwickelte teilnehmer gerieten oft in eine aufscheuchende freudenerregung, tanzten, klatschten in die hände und drehten sich. Diese heftigeren bewegungen führten ihrerseits wieder zu weiteren inneren erleuchtungen, bis der zustand aus irgendeinem grund wieder aufhöre. Das sei der kern des samā' und habe die mystiker überhaupt veranlasst, ihn zu schaffen. Ein hervorragender vertreter dieser gruppe habe sogar behauptet, dem mystiker könnten in der samā'-veranstaltung dinge eröffnet werden, die ihm in der vierzigtägigen klausur nicht zuteil würden. Lārī hatte schon in einem früheren gutachten den tanz erlaubt unter dem vorbehalt, dass man sich nicht wiege und verrenke¹¹⁷. Nach diesen mitteilungen hat also Dawānī die ansicht vertreten, dass sich der mystiker mittels gewisser festgelegter bewegungen beim hören der musik in besondere innere erlebnisse hineinsteigere, im erlebnis dann zu weiteren, stärkeren bewegungen gelange und von diesen stärkeren bewegungen dann wieder zu weiteren inneren erlebnissen fortgetragen werde, und in dieser aufgabe des samā', durch lied und tanz zu höheren erlebnissen fortzureissen, den ursprung seiner pflege bei den šūfiyya gesehen.

In praxi konnte der samā' also in zwiefacher weise eine abwechslung sein: zum einen als versuch, den mystiker auf einem andern weg, nicht über die klausur und ähnliche anstrengungen, gott näher zu bringen, man könnte ihn den »weissen« samā' nennen; zum andern als zugeständnis an den mystiker, sich aus dem wurzelgrund seiner natürlichen empfindungen und gefühle zu regenerieren; man könnte diesen den »schwarzen« samā' nennen. Oft werden die beiden extreme nahe beieinander gelegen haben und schwer auseinanderzuhalten gewesen sein, ganz abgesehen von den hilfskonstruktionen und camouflagen, mit denen man den gegensatz zu vertuschen suchte.

Abū Sa'īd hielt und erlaubte den samā' fast uneingeschränkt. Ein urenkel von ihm figuriert in der gewährsmännerkette eines angeblichen

¹¹⁷ *Durr al-habab* 2, 1, 416-417. *Kawākib sā'ira* 3, 60-61.

profetenworts, das die erschütterung beim samā' befürwortet¹¹⁸. Gegen die überwiegende mehrzahl der anderen scheiche liess Abū Sa'īd selbst die jungen leute zum tanzen zu, weil durch die bewegungen der glieder gerade das feuer ihrer geschlechtstlust einen erwünschten abzug finde¹¹⁹. Der samā' sei eine nahrung des geistes und eine heilung für die »trugbilder«¹²⁰, das heisst für die leiber, vielleicht weil diese dabei ihre schwere oder ihre sinnentriebe verlieren. Doch wusste er, dass man zum richtigen hören, das nicht in einer profanen sinnenberauschung, sondern zu einem religiösen verzückungserlebnis führen sollte, vorgeschult sein musste. Er zitierte Daqqāq, der auf sure 26, 212: »Sie sind vom hören ferngehalten«, und auf sure 67, 10 verwiesen habe, wo es heisst: »Und sie sagten: Wenn wir gehört hätten oder verständig gewesen wären, würden wir uns nicht unter den insassen des höllenbrandes befinden«. Samā' sei, nach Daqqāq, ein bote (*rasūl*) gottes, ein gesandter (*rasūl*) gottes, der gekommen sei, die leute gottes durch gott zu gott zu tragen. Wer durch gott hinhöre, werde wirklichkeits- oder gotteserfahrer. Wer durch die natur hinhöre, werde ketzer¹²¹. Der letzte satz stammt von Qū n-Nūn al-Miṣrī¹²². Der erste ist später von Yūsuf al-Hamaḡānī (gest. 535/1140) dahin modifiziert worden, dass der samā' eine reise zu gott (?) und ein gesandter von gott sei¹²³. Abū Sa'īd selber erinnert an sure 39, 17-18: »Bring frohe botschaft meinen knechten, die das wort hören und das beste davon befolgen!« die korinstelle, mit der Quṣayrī sein kapitel über den samā' einleitet. Abū Sa'īd weiss, dass jeder nach seiner zeitstimmung (*rōzgār*) hört, der eine in recht irdischem empfinden, der andere von der lust der triebseele beherrscht, der dritte mit gefühlen der liebe, der vierte mit dem problem von vereinheit und trennung. Richtig höre nur, wer von gott her höre. Wer ein solches hörvermögen von gott zu gott besitze, sei von gott besonders ausgezeichnet und begnadet¹²⁴. Schon Sarrāḡ hatte gezeigt, dass

¹¹⁸ Muhammad b. Mutahhar b. Ahmad: *Ġām: Ḥadīqat ul-ḥaqīqa*, 97-98.

¹¹⁹ *Aṣṣar* 222-224 Shuk. 269-270. Das verbot in *Aṣṣar ul-akḥāb* 2, 201, 14-15, dass bartlose jungen im samā' sich erheben und bewegten, ja dass überhaupt solche beim samā' anwesend seien, zielt auf die erotisierende wirkung, die sie auf die älteren wāfiyya ausüben könnten, ist also gegen die anwesenheit von »tanzknaben« gerichtet.

¹²⁰ *Aṣṣar* 323/Shuk. 406, 15-17.

¹²¹ *Aṣṣar* 277 Shuk. 346, 6-11.

¹²² *Lumā'* 271, 9-10. Quṣayrī, kap. samā' komm. 4, 131. Stets mit *naḥs* statt *ḥab*.

¹²³ Ṣāliḥanawī: *Baḡḡat ul-idā'ila*, kap. manāqib al-ṣayḥ Abū (sic) Ya'qūb Yūsuf b. Ayyūb al-Hamaḡānī, hs. Leipzig 225, 161a. mit weiteren zusätzen über den samā'.

¹²⁴ *Aṣṣar* 277, untere hälfte Shuk. 346, 14-347, II. Vgl. *Lumā'* 278, 7-8.

ein und derselbe satz bei verschiedenen hörern verschieden anschlägt¹²⁵. Das register der wirkungsmöglichkeiten war jedoch von vornherein durch die worte der vorgetragenen lieder oder gedichte eingeschränkt. Die gesungenen worte waren ein stärkeres gängelband für das verständnis und die fantasie des hörers, als es die reine instrumentalmusik gewesen wäre, bildeten aber auch ein beförderungsmittel, das ihn rascher in die heisse zone der ergriffenheit brachte, als es wortlose töne vermocht hätten, die keine intellektuelle stützhilfe mitlieferten. Abū Sa'īd hielt den richtigen samā' für gegeben, wenn die triebseele tot und das herz lebendig sei¹²⁶, und verlangte, dass der hörer den mystischen pfad beschritten habe, und den starken glauben, den sure 27,81 fordere: »Du kannst nur die zum hören bringen, die an unsere zeichen glauben«¹²⁷. Originell ist »die tote triebseele und das lebendige herz« nicht. Dem wortlaut bei Abū Sa'īd sehr nahe steht ein anonym spruch bei Quṣayrī, der bekanntlich unseren scheich nirgends erwähnt¹²⁸. Etwas anders hatte das gleiche aber auch Daqqāq gesagt¹²⁹. Übernommen ist auch »nahrung des geistes«. Dahin hatte sich schon Ġunayd geäußert¹³⁰. Ähnliches findet sich auch anderwärts, ohne namen¹³¹. Erschüttert wurde der hörer durch den gedanken des gedichts, durch die assoziationen, die er daran knüpfte, durch die künstlerische formulierung und die musikalische eindrucklichkeit des vortrags. Da die stücke üblicherweise vielfach wiederholt wurden¹³², setzte sich der hörer immer neuen treffern aus.

¹²⁵ *Luma'* 289.

¹²⁶ Das ist der sinn des allzu kurzen satzes *Asrār* 318,13 (korr. as-samā'); *Shuk* 401, 7-8.

¹²⁷ *Asrār* 323, 5-7; *Shuk* 406, 15-17.

¹²⁸ *Rudhā*, kap. samā' /komm. 4, 132.

¹²⁹ Quṣayrī, III p. samā' /komm. 4, 130. Hartmann: *Kutschurat*, 137.

¹³⁰ *Ta'arruf*, kap. 75.

¹³¹ *Luma'* 275, 14-15. Quṣayrī, kap. vattā' /komm. 4, 132. Wahrscheinlich auch *Tuḥf.* 2, 317, 12. im munde Naṣrābādīs (lies *qāṭ* statt *qawṣat*).

¹³² Die wiederholung der lieder ist hundertfach bezeugt. Ein beispiel *Asrār* 16; *Shuk*, 13, 19-21. Die ganze nacht tanzten die ṣūfiyya der vereinigung, der Abū Sa'īds vater im Mēhana angehört, auf einen einzigen vierzeiler. Ein anderes beispiel ist der vers, den die spielleute beim umgang um das grab Abū l-Fadls in Sarāḥs vortrugen (hier 202). Ein weiteres der vierzeiler, auf den die gesellschaft mit Quṣayrī zum grab Abū Sa'īds getanzt sein soll (hier 263). Der šāmidische weirt al-Malik as-Šāḥib liess sich 590/1155 die verse des preisgedichts, mit dem ihn der jemenische gesandte 'Umdān al-Yamāni ehrte, mehrfach wiederholen; Maqrīzī: *It'āz al-kunūfū' bi-ahbār al-a'imma al-fāḥimūyīn al-hulafā'*, Kairo 1967-1973, 3, 226, 10. Ein tagelanger samā' des Quṭb ad-dīn Baḥtyār-i Ūsī (gest. 634/1236) über einen einzigen vers in einer legende bei Ġulām Sarwar-i Lāhawri. *Huṭhat al-aṣfār*, lith. Naval Kishore 1312, 1, 275/var., Farīd-i

Samā' als erfrischung ist alt und allbekannt. Seine verteidiger brachten die ermunternde wirkung der schönen stimme schon auf die liere vor, insbesondere des treibergesangs auf das kamel¹³³. Sa'di: Wo das kamel sogar lust und vergnügen findet.

da ist der mensch ein esel, wenn er nichts empfindet¹³⁴.

Die gegner kehrten das argument um: Tiere seien keine vorbilder für die menschen¹³⁵, im übrigen galt es als hoffnungslos, mit lautenklängen auf ein kamel, das brünstig ist, wirken zu wollen, sagte man doch im pahlawi: »wie wenn einer die laute schlägt vor einem brünstigen kamel«¹³⁶, um etwa das gleiche auszudrücken, wie wenn man heute sagt: *na-rawad mih-i āhanin har sang* »der eisenanagel dringt nicht in den stein« (da ist hopfen und malz verloren). Zāgāgī legte das bedürfnis nach dem aufputschenden samā' als ein zeichen der schwäche aus¹³⁷. Ibrāhīm al-Hawwās (3./9.jh.) fand, der koran versetze dem hörer einen lähmenden schock, ein lied dagegen vermittele eine erfrischung (*tarwih*), die zu bewegungen führe¹³⁸. Gūnāyī hielt das absichtliche suchen des samā' für eine gefährliche sache, aber das zufällige hören für eine erquickung¹³⁹. Kalābādī wollte es als eine erholung (*istigmām*) und als ein aufatmen (*taruffus*) hin, das allerdings wahrhaft schauende nicht nötig hätten¹⁴⁰. Ḡulābī kommt bei heissestem wetter in Nōqān (heute östliches stadtviertel von Mašhad) zum scheich Abū Aḥmad Muzaḥḥār b. Aḥmad b. Ḥamdān,

Mas'ūd-i Aḡdāhānī *Fawa'id as-sālikin*, hs. Fihrist-i Kūšbānā-i Markazī-i Dānšgāh-i Fihriān 11, nr 1265 (unpaginiert). Die prestieder des göriden 'Alā' ud-dīn Ḡahānsāz auf sich selbst, in Ḡaznā und in Firāzkāh, wurden sicher in vielfacher wiederholung vor dem fürsten gesungen und gespielt (*Fahayāt-i nāmā* 1, 344-346). Vgl. Hermann Gunkel: *Die israelitische Literatur*, in Hanneberg: *Die Kultur der Gegenwart. Die orientalischen Literaturen*, Berlin-Leipzig 1906, 53-54: Die volkstümlichen Lieder der älteren Zeit (Israel) bestehen fast sämtlich nur aus einer einzigen oder etwa aus zwei Zeilen. Man hat sie aufgeführt, indem man die wenigen Sätze, immer und immer wiederholt, mit steigender Begeisterung gesungen hat.

¹³³ *Lumai* 269-271.

¹³⁴ *Gulistan*, kap. 2, nr 26 oder 27 (var. 1. Ahev, Moskau 1959, 161 ed. Ḥazā'ill, Teheran 1344, 128-9 ed. Furūḡi, Teheran 1316, 76) -etwas freie übersetzung von Karl Heinrich Graf: *Moschehaddin Sadi's Rosengarten*, Leipzig 1846, 80. Ähnlich *Bostān*, kap. 3, vers. 304 (ed. K.H. Graf/Friedrich Rückert: *Sadi's Bostān*, aus dem Persischen übersetzt, Leipzig 1882, nr 105, 21 sp. 134) ed. Ahev, Teheran 1968, 124, 2.

¹³⁵ Ibn al-Hāgg: *Mudhal*, 3, 109-110.

¹³⁶ Christian Bartholomae, in der zeitschrift Indogermanische Forschungen 37, 1916, 2-3.

¹³⁷ Sulamī 432, 14-16. Pedersen 453, 1-3. Hier 204.

¹³⁸ Quṣayrī, kap. samā'/komm. 4, 137. Der kommentar Anṣārī ist kaum richtig.

¹³⁹ Quṣayrī, kap. samā'/komm. 4, 131.

¹⁴⁰ *Ta'arruf*, kap. 75, erster satz.

den auch Abū Sa'īd gekannt hat¹⁴¹, und darf sich etwas wünschen. Er möchte musik. Ein sänger und musikanten werden gerufen. Gullābi findet es schön und erholt sich. Er wird aber von seinem gastgeber davor gewarnt, sich das zur gewohnheit zu machen. Innere schau vertrage sich damit nicht¹⁴². Mit berufung auf Abū Tālib al-Makki schildert Ibn al-Hāgg den alten, noch intakten samā' — in scharfem gegensatz zum angeblich entarteten samā' seiner zeit (um 700, 1300) — als ein mittel, das schwächere klausuristen zwischendurch benutzt hätten, um wieder mit neuem schwung die anstrengungen der klausur auf sich zu nehmen und deren ganze vorgeschriebene zeit durchzustehen, als eine entsprechung zu den gelehrten versammlungen, deren besuch ebenfalls das tote hertz wiederbelebe wie der regen die pflanzen¹⁴³. Sein süßlicher zeitgenosse in Buḥārā, Yahyā Bāharzī, schreibt dem samā' die kraft zu, traurige heiter und heitere traurig zu stimmen, aber auch dem verzückten die nahrung zu ersetzen, ihn in freude zu gott fliegen zu lassen, seinen geist zu erfrischen¹⁴⁴. Er billigt es sogar, dass ermattete gottsucher, die nicht in verzückung sind, mit der intention sich zu erholen und zu erquicken, zu den klängen der musik mittanzen und auf diese art die notwendige lebendigkeit für die fortsetzung ihres geistlichen kampfes wiederzugewinnen trachten¹⁴⁵. Etwa zu gleicher zeit setzt Mahmūd-i Kāšānī die aufmunternde wirkung des samā' an die erste stelle¹⁴⁶. Später, natürlich nicht unabhängig von seinen vorgängern, weiss 'Abdalqānī an-Nābulusī ähnliches auch über den sinn des tanzes der mawlawiyya zu berichten¹⁴⁷.

ABU SA'IDS BEDÜRFNIS NACH MUSIK

Für Abū Sa'īd war der samā' kein zufälliges hören, sondern ein »gesellschaftlicher anlass«. So hatte er den samā' schon als kind kennen gelernt. Abū Sa'īds vater, Abū l-Ḥayr Aḥmad, hatte in Mēhana einem verein gleichgesinnter angehört, die sich regelmässig¹⁴⁸ im haus eines

¹⁴¹ *Asrār*, index s.v. Mutallār-i Ḥamdān-i Nōqānī.

¹⁴² *Kutb* 213, 19-214, 9; Nicholson 171.

¹⁴³ *Mudḥaf* 3, 96-97.

¹⁴⁴ *Awrād al-aḥbāb* 2, 185, 14-186, 1.

¹⁴⁵ *Awrād* 2, 223, 3-224, 7.

¹⁴⁶ *Miṣbāḥ al-ḥidāya* 180-185. Hier 208.

¹⁴⁷ Muḥammad Ḡawād-i Maškūr und Ḥasan-i Ḡarawī-i Isfahānī: *Ṣafiyān-i mawlawī dar Damāzq*, Hunar a mardum 151 (1354), 4b., aus Nābulusī: *Al-uḡūd al-ḥu'ū'iyya fi farīq as-sāda al-mawlawiyya*.

¹⁴⁸ *Asrār* 15, apu/Shuk 13, 10. Der wochentag scheint in der ganzen textüberlieferung ausgefallen zu sein.

der mitglieder trafen, etwas assen und nach den ritualgebeten und litaneien sich dem samā' ergaben. Die mutter des kleinen Abū Sa'īd hatte bei einer solchen gelegenheit den vater gebeten, ihn mitzunehmen, damit der (segensvolle) blick der (verzückten) derwische auf ihn falle. Diese waren dann beim wiederholten vertrag eines vierzeilers in verzückung geraten und hatten getanzt. Der knabe hatte sich den vierzeiler gemerkt und den vater nach dem sinn gefragt, war jedoch abgewiesen worden, da er ihn noch nicht verstehen könne.

Als scheich veranstaltete Abū Sa'īd samā', wann ihn die lust dazu ankam oder wann er es für zweckmässig hielt. In Nēṣābūr forderte er damit den widerstand der theologen und rechtgelehrten heraus¹⁴⁹. Abū Sa'īd gab sich dem musikhören in so ungewöhnlichem masse hin, dass der theologe Abū Muhammad al-Ġuwayni fand, er »fröne« dem samā'¹⁵⁰. Einmal soll Abū Sa'īd für 120 ṣūfiyya ein gelage in der freitagsmoschee der stadt durchgeführt haben¹⁵¹, ein andermal in einem schönen landort nusserhalb Nēṣābūrs, in Pōṣungān¹⁵². Gewöhnlich wurden die samā'-veranstaltungen entweder in einem konvent oder auf einladung im haus eines privatmannes abgehalten. Im ersten fall mussten für die auslagen geldgeber gefunden werden. Einmal sollte Abū Sa'īds diener den schönsten mann von Nēṣābūr dafür ausfindig machen und zu einer einladung bewegen. Die mission scheitert. Der diener kommt zurück und sagt, der schönste sei der scheich selber. Dieser lässt eines seiner kleidungsstücke bei einem ladenbesitzer für 100 dinar versetzen. Aber wie dieser ladenbesitzer erfährt, dass der scheich von ihm »unser Bū Ġa'fār« gesagt habe, gibt er das geld umsonst und legt noch dazu¹⁵³. Ein andermal als der scheich in Nēṣābūr in einem konvent eingeladen war und mit den ṣūfiyya zusammen tanzte, wurde ein anstösser, ein angesehener profeten-abkömmling im schlaf gestört. Er liess – ein wichtiges zeugnis für das »dachuhdecken« als strafmassnahme in vorderen orient¹⁵⁴ – von

¹⁴⁹ *Asrār* 71, 1-2 Shuk. 75, 10-11

¹⁵⁰ 'Abdalġaffīr *Siṣūq*, 74b. pu-ult

¹⁵¹ *Asrār* 77 ff Shuk. 84, 10 ff *Ḥikāṭ* 50 ff Shuk. 30, 15 ff

¹⁵² *Asrār* 105-107 Shuk. 125-128 *Ḥikāṭ* 67-70 Shuk. 39, 17-41, 11

¹⁵³ *Asrār* 103-104 Shuk. 122, 11-123, 18.

¹⁵⁴ Nochmals *Asrār* 227 Shuk. 274, 9-15. Neben dem konvent des scheichs in Nēṣābūr stösst eine frau absichtlich immer in einen leeren mörser, um die ṣūfiyya nebenan zu stören. Wie sie einmal fort ist, machen ihr die ṣūfiyya die zimmerdecke auf. Die zurückkehrende frau ist gerührt über die zartheit dieses tadelts (hier 285-6). Ein drittes mal *Asrār* 233 Shuk. 283, 1. Gestört durch das lärmn einer gesellschaft von trinkern im nebenhaus zu Mēḥana wollen anhänger Abū Sa'īds »das haus auf sie herunterlassen« (var.: »herunterwerfen«). Beim beduinenstamm der Faḡarā' kann der scheich einem kriegsdienstverweigerer zur strafe das haus zerstören und die herden vernichten (Jaussen

oben das dach des konvents aufbrechen und die luftgetrockneten ziegel in den konvent hinunterwerfen. Was folgte, verdient beachtung, weil es eine weitere form von samā' zeigt, die unser scheich übte: Abū Sa'īd ritt, begleitet von den ḡlīyya beider konvente, in den konvent der 'ad(a)niwalker, wobei die spielleute im wandern weiter-sangen¹⁵⁵. In Marwarrūd wurde der scheich zu einer beschneidungs-feier eingeladen. Nach dem essen machte man samā', der scheich ritt dann, wieder von den spielenden musikanten begleitet, durch die strasse in den dortigen konvent und erhielt dafür vom richter des orts einen brieflichen verweis. Der vers, den Abū Sa'īd auf die rückseite des papiers schrieb:

Das schlechte beschmen ist für jenen schönen (= mich) ein amulett,
sonst würden ihn die leute noch auffressen mit dem bösen blick.

verrät nicht, ob Abū Sa'īd sein verhalten, das öffentliches ärgernis erregt hatte, bereute oder mit einer fantastischen ätiologie rhetorisch verteidigen wollte¹⁵⁶. Auch damals als Abū Sa'īd auf seiner begonnenen

et Saugnac: *Musée archéologique en Arabie* supplément au vol. II, Paris 1914, (erschienen 1920), 10. unten) – klammerstrich wird häufiger berichtet als blosses dachabdecken. Zum dachabdecken vgl. Hans Georg Wackernagel: *Atlas Pictorial des Schweiz*, Basel 1959, 25, 266-7.

¹⁵⁵ *Andr* 236-238 Shuk 287, 6-290, 7. Dass ein nachbar durch das lute gehoren einer musizierenden und tanzenden ḡlīyyengesellschaft gestört wird und sich beschwert, ist oft bezeugt und gehört zu den alltäglichen ereignissen des lebens, auch wenn die in der literatur damit verknüpften geschichten nicht immer der geschichtlichen wahrheit entsprechen (ein fall bei Yūsuf: Ahl 19 13.jh.) *Furūḡ-i ḡlāḡ*, ed. Hikmat Mu'ayyud, nr 244 (dem manuskript der herausgeber entnommen), dort ist es jemand, der beim koranlesen gestört wird.

¹⁵⁶ *Andr* 250-251 Shuk 309, 12-310, 17. Mawlānā wechselt einmal «samā' machend» von einem privathaus in Konya in seine schule (*madrasa*) über (*Risāla-i Firāḡ* 85), einmal «samā' machend» aus seiner schule in ein privathaus (*Aflākī* 104, 8), beide male bedeutet «samā' machend» nur so viel wie «verrückt». Umgekehrt kann man im nachklassischen arabischen sprachgebrauch für «samā' machen» sagen «verrückung machen» (*amāḡ waḡḡan*). Das kommt daher, dass man schon lange sagen konnte *ashāḡ waḡḡan* und *maḡḡūḡ waḡḡan* «sie machten sich eine fröhliche zeit»: Quḡayl, *Risāla*, kap. ḡūd und saḡā' (nach dem vers auf *ḡalīḡ-i-kom* 3, 148, pu. *Andr* 44, kap. III, p. 179, 19 (lies *waḡḡan* statt *ashāḡ*); diese stellen verdanke ich herrn Richard Grämlich. Doch wie Mawlānā's schüler ihn einmal nach vergeblichem suchen endlich in einem bad entdeckt hatten und unter samā' und tanzend herumgeleitet, wird musik gemeint sein (*Aflākī* 230, 2) sicher in dem fall, wo sie nach ihres meisters tod bei einem *sunā'* auf einem platz in Konya von einem regenguss überrascht werden und *sunā' kunān sunā' kunān* ins grabmal eines richters gehen, um dort fortzuführen (*Aflākī* 562, 1-4). Auch wenn Mawlānā seine jährliche hadereise an den thermen unter-nahm, sollen ihn alle seine junger die ganze weg «samā' machend und sich in kreise drehend» begleitet haben, während er lieder dichtete und vortrug (*Aflākī* 760, 1-3). Mawlānā zieht nach durchtaneter nacht mit seinen schülern «samā' machend» von einer einladung im hiru Parwānās in seine schule, wo der samā' dann noch drei tage

pilgerfahrt nach Dāniqān gelangte, veranstaltete er dort am letzten nachmittag einen samā' und liess sich dann nachts, als er die reise durch die wüste noch etwas fortsetzte, von seinem famulus verse vortragen, die ihn abermals in verzückung brachten¹⁵⁷. Selbst als gast bei ṣūfiyya oder ṣūfifreunden, die den samā' ablehnten, liess sich Abū Sa'id durch keine gebote der höflichkeit davon abhalten, seiner neigung zum musikgenuss zu folgen. Obwohl von einem gastgeber bei Harē darauf aufmerksam gemacht, dass er den samā' nicht schätze, verlangte der scheich vom sänger einen vers, geriet mit seiner ganzen gesellschaft ins tanzen, riss – wenn die stark legendenhaft aufgezugene mitteilung in diesem punkte richtig berichtet – sowohl den gastgeber als auch dessen bruder mit, und so wurden beide, nachdem das eis der misere gebrochen war, für das musikhören gewonnen¹⁵⁸. Haraqānī machte sich nichts aus dem samā'. Trotzdem liess Abū Sa'id bei ihm etwas vortragen, und ein anwesender geriet in eine solche ekstase, dass ihm die schläfenader hervortrat und Abū Sa'id ihm befehlen musste, nicht mehr länger an sich zu halten, sondern in bewegungen sich abzureagieren¹⁵⁹. In den beiden letztgenannten fällen sollen nach der legende auch die dinge, im ersten die berge, bäume und gebäude, im zweiten die wände des konvents sich mitbewegt haben.

Hundert jahre später schildert Sanā'ī die pein eines mannes, der einen süß zum verwandten hat. Dieser, schönen jungen, kerzen und gesängen verfallen, bringt ihm die ganze hungrige und durstige heuchlerschar ins haus, schlägt sich hier den bauch voll und setzt das in seinem haus auch wieder ab, erlegt sich gegen die frau und den sohn des hauses keine zurückhaltung auf und

hebt mit seinem geschrei das dach des hauses ab,

legt mit seinen fusstritten das haus nieder¹⁶⁰.

DIE VERZÜCKUNG ALS BEWEGUNGSPHÄNOMEN

Im gefühlsüberschwang der verzückung wurden kräfte geweckt und freigesetzt, die sonst durch den nüchternen verstand darniedergehalten waren. Sie suchten und fanden ihren abfluss in bewegungsphänomenen. Aus dem hinundherwanken und -wippen ergab sich das sicherheben

weiterdauert (ARāzi 772, 2-4) – nachrichten, die alle wohl nicht beim wort genommen werden dürfen.

¹⁵⁷ *Asrār* 151-152; *Shuk* 181, 9-182, 14

¹⁵⁸ *Asrār* 241-243; *Shuk* 295 18-298 17

¹⁵⁹ *Tadh* 2, 205, 12-22. Vgl. *Nūr al-ulūm*, III Berthels, in der russ. zs. *Iran* 3, 191-192.

¹⁶⁰ *Ḥadiqat al-ḥaqīqat*, III Mudarris-i Radāwī, Teheran 1329, 667, 12

zum tanz. Schreie wurden ausgestossen, kleider zerrissen. »Unser ■ Ġa'far« in Nēšābūr stiftete damals eigens tücher zum zerreissen beim samā' ¹⁶¹. Abū 'Alī-i Fārmagī erlebte als zuschauer in einem haus in Nēšābūr, wie sich Abū Sa'id beim samā' das kleid am leibe zerriss, ■ nachher auszog, weiter zerfetzte und unter die anwesenden verteilte. Fārmagī, dessen anwesenheit Abū Sa'id durch helllicht erkannt hatte, erhielt davon einen ärmel und ein keilstück ¹⁶².

Die geballte energie konnte sich auch in dem emporschnellenden entschluss entladen, die kräfteverzehrende pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen. Eine art parallele bildet der ausspruch eines verliebten bei Sanā'i:

Es steht zu befürchten, dass ich nun aus kummer um dich
■ die welt hinauslaufe und ein Māgnūn werde ¹⁶³.

In der zweifelhaften geschichte über Abū Sa'id's auseinandersetzung mit den fūhrern der karrāmīten und hanafīten von Nēšābūr steht, dass auf einen vierzeiler, den Abū Sa'id vortragen liess, achtzehn derwische den weihezustand annahmen und »zu diensten« riefen, das heisst die pilgerfahrt antraten ¹⁶⁴. In einem andern samā', ebenfalls in Nēšābūr, bekam sein ältester sohn Abū Tāhīr einen ausnahmezustand, tief »zu diensten«, nahm das weihekleid und beschloss, die pilgerfahrt auszuführen ¹⁶⁵. Das war der anlass, dass auch sein vater Abū Sa'id den entschluss fasste, der dann allerdings nur bis kurz nach Dāmḡān verwirklicht wurde. Verwandt damit ist die erzählung, wie ein anhänger des scheichs, durch dessen belehrung und durch die weisheit eines verses so aufgerührt wird, dass er die pilgerfahrt unternimmt, und eine gezielte massregel, die der scheich traf, um Quṣayrī den kopf zurechtzusetzen und einen liebhaber seines soeben genannten ältesten sohnes Abū Tāhīr mindestens für eine weile abzuschieben — eine zugegeben nicht unbedingt glaubhafte darstellung der wirklichkeit: sie zeigt aber einerseits, wie ein »schwarzer« samā' etwa aussehen, und andererseits, wie auch eine »schwarze«

¹⁶¹ *Asrār* 104, 9. variante *Shuk* 123, 14-17. Hier 358

¹⁶² *Asrār* 128-129, *Shuk* 150, 18-152, 6. *Tārīḥ*: »keilstücke«. vgl. Mahk uš-šu'arā'i Bahār *Subkandū*. Teheran 1337, 2, 200-201

¹⁶³ *Hadīqat ul-haḡīqa* 333, 4

¹⁶⁴ *Asrār* 81-82 *Shuk*, 91, 4-9. *Hādīr* 36, unten *Shuk*, 33, 18-34, 2. Die handlungsfolge ist die, dass man »zu diensten« sagt und loszieht. Vgl. *Tārīḥ Bagdād* 7, 230, 4-5: Huldī stand vor beginn seiner 21 süfisch richtigen pilgerfahrten auf einer der bagdader Tigrisbrücken, schüttelte seine ärmel aus, um sich zu vergewissern, dass er nichts bei sich hatte, sagte »zu diensten« und setzte sich in marsch

¹⁶⁵ *Asrār* 146, unten *Shuk* 175, 4-7

verzückung erzieherisch eingesetzt werden konnte. Die interpretatio mystica ist im ersten teil dieses berichts unmöglich und wäre im zweiten teil, beim zweiten derwisch, gewaltsam, da eine beziehung, die dieser verliebte zwischen seinem geliebten und gott hätte sehen müssen, mit keinem worte angedeutet wird. Der verfasser der *Asrār* erzählt das vorkommnis so: Ein derwisch aus dem kreise Quṣayrīs bat einen gönner in Nēzābūr, einen samā' zu veranstalten und den von ihm geliebten Ismā'īlāk einzuladen, »damit er heute nacht mit uns zusammen ist und wir über seine schönheit ein bisschen schreien können, denn wir verbrennen in ihm«. Der wunsch wurde erfüllt. Quṣayrī erfuhr davon, zog dem fehlbaren derwisch die kutte aus und jagte ihn aus der stadt. Abū Sa'īd zeigte ihm, dass man auch anders, sanfter, einschreiten kann. Er lädt Quṣayrī zu einem grossen derwischgelage und befiehlt Abū Tāhir, eine mandelspeise auf den knien vor einem derwisch, der ihn liebt, mit diesem zu teilen, ja ihm die hälfte mit eigener hand in den mund zu geben. Der in ihn verliebte derwisch hält diese spannung nicht aus, schreit auf, zerreisst sich das gewand, ruft »zu diensten« und läuft aus dem konvent stracks auf die pilgerfahrt. Der scheich schickt, zur homöopathischen nachbehandlung, seinen sohn Abū Tāhir hinter ihm her, dass er ihm die vergessenen gerätschaften, stub und kanne, nachtrage und ihn auf der ganzen reise bediene. Der derwisch kommt zurück und bittet den scheich, seinen sohn zurückzubefehlen. Das geschieht, und der derwisch macht sich allein auf den weg¹⁶⁶. Dass wir hier noch keinen mystischen hintergründen suchen sollen, legen andere texte nahe. Ein Rōzbihān, der sich in Mekka ■ eine sängerin verliebt hatte, zog sich den flickenrock aus, um klarzumachen, dass er jetzt unter der liebe nicht zu gott, sondern zu einer frau leide¹⁶⁷. Bei einem Qāsim ■ Zalzal (gest. 942/1536) in Aleppo, der ■ ritualgebeten über einen schönen vorbeter in verzückung geriet und aufschrie¹⁶⁸, können religiöse motive im spiel gewesen sein. Aber 'Umar al-'Uqaybī (gest. 951/1544) in Damaskus schalt einen seiner jünger, der einen schönen türken anstarrte und sich mit dem vorwand, den schöpfer dieses herrlichen wesens zu bewundern, verteidigte, einen lügner und meinte, wenn dem so wäre, müsste er auch bei einem schwarzen neger mit seinen weissen zähnen an den schöpfer denken; der weg zu gott führe nicht

¹⁶⁶ *Asrār* 90-92/Shuk. 103, 14-106, 7.

¹⁶⁷ Ibn al-'Arabī: *Al-futūḥāt al-makkiyya*, kap. 177 (Kairo 1293, 2, 417).

¹⁶⁸ *Durr al-ḥabab* 2, 1, 27 (nr 371). *Kawākib ṣṣ'ira* 2, 241, 7-9.

über verbotenes tun¹⁶⁹. Qusayrī kannte die frage nach der richtigen behandlung solcher novizen. Obwohl er sonst für die strenge treue zum lehrer eintrat, erlaubte er novizen, die von gewissen ehrenstellungen, geld, vom umgang mit einem jungen oder von der neigung zu einer frau nicht loskämen, eine reise oder einen ortswechsel¹⁷⁰. Er warnt auch ausdrücklich vor dem zusammensein mit jungen leuten, wie schon viele vor ihm¹⁷¹.

Der freundliche empfang, den Ahmad b. Naṣr¹⁷² nach einem jahr des schweinehütens in Tarsus bei Husrī (gest. 371.982) in Bagdad fand, liess ihn vor freude »zu diensten« rufen und trieb ihn gleich wieder in die wüste zu einer pilgerfahrt nach Mekka¹⁷³. Das wort eines 'ayyār von Nēṣābūr, dass er alle seine leiden nur darum auf sich nehme, weil er die nähe zum herrscher anstrebe, soll Zaḡgāgī ein fingerzeig auf das richtige verhältnis zu gott gewesen sein und ihn zu sofortiger pilgerfahrt veranlassen¹⁷⁴. 'Amr b. 'Utmān al-Makkī (gem. wahrscheinlich 291.904) fand während einer diskussion über die liebe ein blatt mit der warnung: »Nur betrüger behaupten zu lieben«. Die »synchronizität« — so würde es bei C.G. Jung heissen — trieb sogleich einige der versammelten auf die pilgerfahrt¹⁷⁵. Ibn al-Ġawzī glaubte diesem bericht nicht¹⁷⁶.

Es entsprach jedoch ebenfalls Abū Sa'īds einstellung zur pilgerfahrt, wenn ihm ein enttäuschter rückkehrer aus Mekka die nutzlosigkeit der pilgerfahrt bestätigte. Als ein unbekannter aus Transoxanien von der pilgerfahrt in Mēhana eintraf und erklärte: »Wir gingen, hörten, sahen und fanden, aber der geliebte ist nicht dort (in Mekka)«, stiess Abū Sa'īd einen schrei aus, liess ihn das noch zweimal wiederholen, schrie jedesmal verzückt auf, lobte die unübertreffliche wahrhaftigkeit (*ṣidq*) dieses pilgers und veranstaltete ein dankesfest für diese erleuchtung¹⁷⁷.

¹⁶⁹ *Kunūdh al-ṣūfī* 2, 230, 24-231, 5. Vgl. hier 205-206.

¹⁷⁰ *Risāla*, bāb al-waṣīyya bi-l-murīdīn komm. 4, 223. Hartmann: *Kunūdh*, 202.

¹⁷¹ *Ib. komm.* 4, 220-221. Hartmann 197-198.

¹⁷² Aus-Nasā, s. *Ḥfurūsān und das ende der klassischen sufik* 548, anm. 8. *Asrār*, index.

¹⁷³ *Tadh* 2, 290, 3-5. *Ġāmi* *Nafahāt*, s.v. Ahmad-i Naṣr (290, 3-4).

¹⁷⁴ Daylamī *Sirat-i Ibn-i Ḥafīf*, 77, 22 ff.

¹⁷⁵ Daylamī 88-89.

¹⁷⁶ Daylamī 88, anmerkung, aus *Tadh* *Ḥafīf*, 'alā ṣ-ṣūfiyya fī kalāmihim fī l-ilm, Kairo 1928, 334. Nuwayrī *Ḥimām*, 2, 297, 5-11: Ein weis der chalifen Rāsid (gest. 530/1136) quitiert sein amt, zieht fort »in weibekleidung und mit dem ruf 'zu diensten, o gott, zu diensten'« und entsagt der welt. Es wird nicht gesagt, dass er die pilgerfahrt machte. Vielleicht ist das stillschweigend eingeschlossen.

¹⁷⁷ *Asrār* 164-166. Shuk 198, 12-201, 11. *Ḥalāt* 63-67. Shuk, 37, 15-39, 16. Vgl. *Asrār*

Ibn al-'Arabī sah den Ursprung der Bewegung, die durch ein »hören« hervorgerufen wird, in der Urbewegung vom Nichtsein zum Sein, in die die Dinge beim Hören von Gottes Wort »Werde!« geraten waren¹⁷⁸.

Den ästhetischen Genuss konnte Abū Sa'īd dem Sänger, aber auch dem Dichter vergelten. Für einen Vierzeiler, der ihm bei Dāmḡān vorgetragen wurde, schenkte er dem Sänger sein Bastpferd¹⁷⁹. Als ihm ein Sänger den Vers des 'Umāra-i Marwazī, eines älteren Zeitgenossen, vortrug:

Ich will mich in mein eigenes Lied verstecken,

Wann ich deine Lippen küssen kann, wenn du es singst,

war er so entzückt, dass er mit seinen Sūfiyya an das Grab des Dichters in Marw Wallfahrt¹⁸⁰.

Die Art der vorgetragenen Lieder

Wie das zuletzt angeführte Beispiel und viele andere zeigen, waren die Lieder, die im Kreise Abū Sa'īds zum Vortrag kamen, keineswegs asketisch oder religiöse Lehrgedichte. Das waren die Verse auch im älteren *sumā'* und bei andern Scheichen nicht gewesen und hatten schon dort etwa missfallen erregt. Bahā'-i Walud (gest. 628/1231) wollte später gerade darin, dass die weltlichem Genuss ergebenden Spielleute durch ihre Musik auch das Herz der frommen bewegten und erhöhen, die Weisheit bestätigt finden, dass auch das Schlechte seinen guten Sinn habe¹⁸¹. In unserer Überlieferung werden zweimal Verse erwähnt, die Abū Sa'īd bei anderen frommen Nāsībūrs in Schwierigkeiten gebracht haben sollen. Das eine Mal, gegenüber Quṣayrī, soll er sich dadurch aus der Klemme gezogen haben, dass er den anstößigen Vers als Wagesatz ausgab und damit den Inhalt sozusagen negierte¹⁸².

302/Shuk. 380, 15-16. Wo suchtest du ihn, dass du ihn nicht findest? Setzest du einen Fuß mit Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) auf den Weg des Suchens, so siehst du ihn überall, wo du hinblickst. — Eine ähnlich verlaufende Geschichte, in der Abū Sa'īd über eine Weisheit in Verückung gerät und sie mit Zucker belohnt, *Asrār* 203-204/Shuk. 244, 9-245, 12.

¹⁷⁸ *Futūḥāt makkiyya*, Kap. 178 (Kairo 1293, 2, 465).

¹⁷⁹ *Asrār* 151/Shuk. 181, 13-15.

¹⁸⁰ *Asrār* 280/Shuk. 350, 8-13. Qabīlullāh-i Ṣafā: *Tārīḫ-i adabīyyāt dar Irān*, Teheran 1347, I, 453-454.

¹⁸¹ *Ma'ārif* [I] 400-401.

¹⁸² *Asrār* 85-86/Shuk. 96, 17-97, 12.

Das andere mal unterstellte ein gegner dem scheich den vers:

Geschmückt und betrunken kommst du auf den markt.

Freund, fürchtest du nicht, gefasst zu werden?

Abū Sa'īd entzog ihn der alltäglichen bedeutung durch interpretierende zusätze: Geschmückt mit dem tand der welt und betrunken und beschwipst von der liebe zur welt kommst du auf den markt. Dereinst auf dem markt der auferstehung fürchtest du nicht gefasst zu werden? Denn gott spricht (sure 1): »Führe uns die gerade strasse!«¹⁸³ Eine fromme frau von Nēšābūr, die sich über einen lockeren vierzeiler aus dem mund des scheichs entsetzt hatte, wurde durch eine wunderheilung, die der scheich nachher an ihr vollbrachte, bekehrt¹⁸⁴.

Abū Sa'īd liess sowohl persische als auch arabische verse intonieren.

DIE FRAGE NACH DER GESETZLICHKEIT DES LIEDVORTRAGS UND DES TANZENS

Die frage, ob gedichte auch in der moschee rezitiert werden dürfen, ist von den theologen verschieden beantwortet worden. Der profeten-genosse Mu'āḡ b. Ḡabal¹⁸⁵, der zweite chalife 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb¹⁸⁶ und viele andere verneinten die frage. An diesem bild haben aber die theologen aller konfessionen retuschierungen vorgenommen. Selbst hanbaliten waren zu zugeständnissen bereit. Ibn al-Ḡawzī gestattete asketische dichtung¹⁸⁷, soll aber im hof der chalifenpaläste zu Bagdad, wo er zweimal in der woche predigte, 580/1184 gegen seine eigene theoretische anweisung¹⁸⁸ auch liebesgedichte (*aṣ'ār min an-nasīb*) vorgetragen haben, falls Ibn Ḡubayr richtig gehört hat und seine schilderung genau ist¹⁸⁹. Ibn Taymiyya erlaubte dem gebetsausrufer nur verse religiösen inhalts im sinne des korans, der profetensprüche, der busse und des vergebungsersehens¹⁹⁰. Das hanbalitische handbuch

¹⁸³ *Asrār* 283-284 Shuk. 354, 11-356, 7.

¹⁸⁴ *Asrār* 82-83/Shuk. 91, 18-94, 2. *Ḥalāt* 58-60 Shuk. 34, 23-36, 9.

¹⁸⁵ 'Abdallāh b. al-Mubārak: *Al-zuhd wa-r-raḡ'iq*, nr 413.

¹⁸⁶ *Mudhal* 1, 309.

¹⁸⁷ *Quṣṣās*, nr 324.

¹⁸⁸ *Quṣṣās*, nr 253.

¹⁸⁹ *The Travels of Ibn Jubayr*, edd. William Wright et M.J. De Goeje, Gubh Memorial Series 5, 1907, 223, 9; 224, 10 (*aḥyāt min an-nasīb*), übers. R.J.C. Broadhurst, London 1952, 232, 233 übers. Maurice Gaudelroy-Denomyes, Paris 1949-1953, 255, 257.

¹⁹⁰ Muḥammad al-Manbighi: *Kitāb ar-rasā'īl wa-r-raḡ'iq*, bei Ibn Taymiyya: *Maḡmū'at ar-rasā'īl al-kubrā*, Kairo 1323, 2, 314, in *Maḡmū'at ar-rasā'īl al-muniriyya*, guz' 3, Kairo

fügt später noch gedichte zum lob des profeten hinzu und hält all das nur für »zugelassen«. Die hanafiten setzen auf diese stufe der blossen zugelassenheit gedichte mit erwähnung der verlassenen lagertrümmer (wie in althergebrachten qasā'id), der verflissenen zeiten, über alte völker und erheben die frommen gedichte mit religiösen weisheiten auf die stufe des »guten« (*hasan*)¹⁹¹. Der šāfi'it Zarkašī (gest. 794/1392) erklärt das rezitieren von andern als religiös-ethischen versen in der moschee für verboten und beschränkt den bereich, auf den sich das wort des profeten: »Wen ihr ein gedicht in der moschee vortragen seht, zu dem sagt dreimal: Gott zerbreche dir den mund!« erstreckt, auf gedichte, die schmähungen und ungerechtfertigte lobhudeleien enthalten. Er beruft sich dafür auf Abū Sa'īds zeitgenossen Māwardī und den etwas späteren Rūyānī (gest. 502/1108)¹⁹². Ähnlich denkt der mālikitische qāḍī 'Iyād¹⁹³. Etwa auf der gleichen linie liegt der moderne zwölferšīit Muḥammad Ibrāhīm al-Ġannāṭī, der allerdings das lob der 'alidischen imame, die trauer über Ḥusayn und dergleichen in die zone des erlaubten mit einbezieht¹⁹⁴. im gegensatz zum šāfi'itischen Sayzarī (gest. um 589/1193), der gerade diese typisch šī'itischen erbauungen aus der moschee und wohl überhaupt verbannt wissen wollte¹⁹⁵.

Nach dem verlust Jerusalems an die kreuzfahrer 492/1099 wurde auf den kanzeln in Bagdad ein gedicht darüber vorgetragen¹⁹⁶. Der šāfi'itische Abū Ḥafṣ as-Suḥrawardī versetzte einmal mit zwei versen seine zuhörer in bewegung, und viele reumütige liessen sich wie bei Ibn al-Ġawzī zum zeichen ihrer busse die haare abschneiden¹⁹⁷. In Konya zog sich der hanafit Mawlānā an einem freitag in das anrühige spelunkenviertel zurück, um sich die kreise seiner versunkenheit in die göttliche schönheit nicht von der menge der menschen zerstören zu lassen, wurde aber gefunden und in die moschee geholt. Hier bestieg er die kanzel, predigte aber nicht, sondern sprach zwei

1346 (reprint 1970), 191. Ein beispiel Tāchī: *Al-taṣawwuf ilā riqāt al-taṣawwuf*, Rabat 1958, 146-147.

¹⁹¹ 'Abdurrahmān al-Ḥarīrī: *Al-ṣiḥḥ 'alā l-maḥāḥ al-arba'a*. Kairo ohne jahr, I, 289.

¹⁹² *Ḥām as-sāḡid bi-ahkām al-masā'id*. Kairo 1384, 322-323, nr 17.

¹⁹³ 'Uqbānī: *Tahfāt an-nāṣi*. in: 'Alī al-Šannūfī. BEO 19, 1967, 303.

¹⁹⁴ *Al-musā'id wa-ahkāmuhā fī t-ta'at al-islāmī*. Naṣaf 1386, 165-166.

¹⁹⁵ *Nihāyat ar-rithā fī talah al-kithā*. Kairo 1946, 113, 6-8 (vielleicht unechter zusatz). Die moschee wird nicht eigens genannt, im aber im zusammenhang der stelle wohl voraussetzen.

¹⁹⁶ Nuwayrī: *Imām*, 4, 63, 6-7.

¹⁹⁷ Ibn Ḥallikān nr 496 (3, 446). Yāfī'i: *Mir'at al-ḡamr*, jahr 632.

verse, mit denen er die zuhörer zu tränen rührte¹⁹⁸. Sonst mischte er gern passende gedichte in seine moscheepredigten, und lobdichter (*mudlāhān*) schlossen vierzeiler an¹⁹⁹. Einer seiner anhänger, der in Akşehir auf der kanzel verse Mawlānās vortrug, liess sich durch den widerstand eines theologen zu einem lotschlag verleiten²⁰⁰. Husayn-i Wā'iz-i Kāšifī (gest. 910/1504-5) hält das singen von gedichten in der moschee für verboten, das vortragen von gedichten aber für erlaubt²⁰¹.

In Nēšābūr nun soll der führer der karrāmiten zusammen mit dem führer der hanafiten und šī'iten (?) unserm scheid die verse, die er auf der kanzel sprach, angekreidet haben²⁰². Der karrāmitische polizeibüttel (*nukhtasib*) wollte ihm das verserezitieren und das versammlungshalten überhaupt untersagen²⁰³. Der vortrag der vielen verse in den versammlungen war merkwürdigerweise auch andern ein dorn im auge²⁰⁴. Diese berichte stehen aber samt und sonders in dem verdacht zurechtgestutzt zu sein.

Der gleiche vorbehalt gilt gegenüber der angeblichen überlegung Quṣayrī's, dass ein mann wie Abū Sa'īd, der sich im tanze drehe, eigentlich seine zeugnislähigkeit vor gericht verloren habe²⁰⁵. Das widerspricht den ausführungen Quṣayrī's über den samū' und seinem lehrvermächtnis an die novizen in seiner *Risāla*. Dort wird erschütterung mit allem drum und dran beim samū' vorausgesetzt und in kauf genommen. Nur stärkste beherrscher ihrer selbst vermöchten sich und auch die nicht immer – still zu halten²⁰⁶. Quṣayrī, der den von ihm erteilten hadīṭunterricht selbst mit versen abzuschliessen pflegte²⁰⁷, ist hier, wie es scheint, verwechselt worden mit Abū Muḥammad al-Ġuwaynī, der tatsächlich und in übereinstimmung mit seiner šāfi'itischen lehre einem, der dem musikhören verfallen sei (*yudmīnu*), in einer vorlesung die zeugnislähigkeit absprach und dabei vielleicht Abū Sa'īd im auge hatte: Abū Sa'īd machte ihm jedenfalls

¹⁹⁸ Firūdūn *Risāla*, 95-97.

¹⁹⁹ Aḥāki 171, 4-6. *Mudlāhān* ist oft ein sänger, der loblieder auf den profeten vorträgt (und damit auch sein brot erbettelt).

²⁰⁰ Aḥāki 458-459.

²⁰¹ *Futūḥu's-salām* aufwärts. 𐤀 Mahzūb, Teheran 1350, 271, pu-ult. *Šīr guflm* "gedichte singen", *if x hu āmten* "gedichte vortragen".

²⁰² *Arār* 77, Shuk. 85, 4-5. *Hāḥlūt* 50-51 Shuk. 30, 15-23.

²⁰³ *Arār* 137, Shuk. 163, 9-10.

²⁰⁴ *Arār* 140, 14 Shuk. 167, anm. 𐤀

²⁰⁵ *Arār* 85, Shuk. 96, 4-5. Vgl. 'Abdalḡafīr *Siḡāq*, 74b-75a, hiervorn 35.

²⁰⁶ Hartmann: *Kaschāirī*, 139. *Luma'* 292-294.

²⁰⁷ Subki *Tahqīqāt*, nr 471 (5, 156-157).

diesen gedanken zum vorwurf²⁰⁸: Abū Sa'īd hatte, wie das in seiner vita ja immer wieder von ihm gerühmt wird, dank seinem höheren erkenntnisvermögen die kritik seines gegners auf übersinnlichem wege wahrgenommen. 'Alī b. al-Muwaffaq (gest. 265/878-9) wird nachgesagt, er habe im tanz einmal die geistesgegenwart besessen, sich selbst als den »tanzenden scheid« zu bezeichnen, habe also äusserlich mitgetan und doch zugleich durch dieses reden sich aus der inneren überwältigung durch die verzückung herauszuhalten versucht²⁰⁹. Zum verlust der zeugnisfähigkeit bemerkt Quṣayrī richtig, dass Šāfi'i sie nur dem abspreche, der das singen berufsmässig ausübe oder ihm als zuhörer so verfallen sei, dass er dauernd diesem vergnügen nachgehe²¹⁰, also gleich wie Ġuwaynī. Darin folgt ihnen 'Umar as-Suhrawardī²¹¹.

Als man den andalusischen šūfi Abū Marwān 'Abdalmalik al-Yahānīsī (gest. 667/1268-9) wegen seines tanzens beim samā' in Almeria vor gericht stellen wollte, gab der (mālikitische) richter zu bedenken, dass auf tanzen nirgends eine strafe stehe²¹².

Abū Sa'īd verwies für die rechtmässigkeit des musikhörens auf eine variante der bekannten erzählung über 'Ā'īsa. Der profet habe sie, als sie einmal von einer hochzeitsfeier zurückkehrte, gefragt, ob sie schön gewesen sei und ob ihnen auch jemand etwas verse (*baytuke*) vorgetragen habe²¹³.

MUSIKHÖREN UND GOTTESDIENST

Gewisse anzeichen deuten darauf hin, dass Abū Sa'īd der samā' keineswegs nur als ausdruck des glücks oder als quelle der erfrischung lieb und wert war, sondern dass er ihn auch als mittel zu höherer erfahrung und als eine art gottesdienst betrachten konnte. Das erste sprechen die bereits erwähnten stellen aus²¹⁴. Das zweite kündigt sich in einer reihe von höhenkurven an, die den samā' mit den

²⁰⁸ 'Abdalgāfir *Siyaq*, 74b-75a.

²⁰⁹ *Liṭā'at* 290, 17-291, 2.

²¹⁰ *Risāla*, kap. samā'-komm 4, 126. Šāfi'i *Kitāb al-waṣṣ*, Bulaq 1326, 6, 214-215 (Kitāb al-aqdīya).

²¹¹ *Anārīf*, kap. III (135).

²¹² Abū l-'Abbās Ahmad b. Ibrāhīm al-Qaṣṣālī *Tahf al-muṣṭarīb bi-bilād al-muṣṭarīb*, Fernando de la Grana, RIEM 27, 1972-3, 110.

²¹³ *Anār* 277, mitte Shuk. 346, 11-14.

²¹⁴ Hier 210ff.

rituellen handlungen verbinden und gleichstellen. Ein gottesdienst (az *gumla-i 'ibādāt*) war der *samā'* später bei den mawlawiyya²¹⁵.

KORANLESER UND SÄNGER

Noch wenig besagt die tatsache, dass das wort für koranleser (*muqri'*, *muqri*, *qurrā'*, *qurrā'*²¹⁶, *qārī'*, *qārī*) auch spielmann und sänger bedeutet. Die bedeutungsgleichheit ist auch im arabischen bezeugt und dürfte davon herrühren, dass der koranleser häufig auch gedichte vortrug: er war der mann mit der schönen stimme. Genau wie oft auch sängerinnen koran vorzutragen verstanden. Eine unmenge von geschichten und mitteilungen bezeugen das hohe alter und die weite verbreitung dieser personalunion. Die mutter des aglabiden Ibrāhīm II (gest. 289/902) hatte zwei zosen, die imstande waren, dem fürsten den koran mit melodie vorzutragen (*al-qirā'a bi-l-ahhān*)²¹⁷, ihm lieder vorzusingen und laute und pandora vorzuspielen²¹⁸. In Córdoba sagte ein mann zu dem richter Abū Bakr b. as-Salīm (gest. 367/977), der in seinem haus zuflucht vor dem regen gesucht hatte, er habe ein mädchen aus Medina, das ihm koran und (oder?) gedichtverse vortragen könne. Das mädchen gab dann gedichte zum besten²¹⁹. Ein koranleser (*qārī'*) las Ibn Wahb (gest. 197/812-3) aus dem Buch der schrecknisse des Abū Hurayra, das er selbst überlieferte, vor und erschütterte ihn zu tode²²⁰. Der koranleser las also nicht nur koran. In der sogenannten »samstagsmoschee« (*masjid as-sabī*) in Qayrawān trugen die koranleser (*qurrā'*) 277/891 gedicht- und koran-

²¹⁵ Muḥṣūr und Ġarawī, *Sūfiyān-i manlāvi dar Damīq*, Hunar u mardum 151 (1354), 4b, 16 Tahsin Yazıcı, *Mevlānā's derrişde umū*, Şarkiyat Mecmuası 5, 1964, 142.

²¹⁶ Plural im sinne des singulars, wie *muwāḥ*, *'amāl*, *arḥāḥ* usw. Darum von *qurrā'* nicht immer zu scheiden *Qurrā'* ist daneben auch plural (*Asrār* 17,3; *Shuk* 14, 18). Plural ist auch *qurrāyān* oder *qurrāyān* (*Asrār* 181, 1; *Shuk* 218, 14). Das persische wörterbuch kennt *qurrā'* in singularbedeutung und *qurrā'* Abstractum *qurrā'i* oder *qurrā'i* (*Asrār* 139, 13; *Shuk* 428, 15). Über die analoge persische neubildung *ṣaffār* s. Ġulāl ud-dīn-i Humā'i, *Bābā Rukn ud-dīn-i Sīnī*, in *Nāma-i Mīnuw*, edd. Ḥabīb-i Yağmā'i u Iṣṣā' Afār et Muḥammad-i Rawḥān, Teheran 1350, 506-509. Das von Dozy verzeichnete *ṣaffār* ist irrig. In dem beleg Maqqarī, *Nuṣṣa al-fih*, 2, 548 ult ist *ṣaffār* zu lesen, wie H. L. Fleischer: *Kleinere Schriften* 2, 1, 376, richtig übersetzt (=Spitzbuben). Fleischer hat diese berichtigung in seiner besprechung von Dozys wörterbuch nicht vorgenommen (*Kl. Schr.* 2, 2, 577).

²¹⁷ Sieh vorderhand die stark erweiterungsbedürftige arbeit von M. Talbi, *La qirā'a bi-l-ahhān*, *Arabica* 5, 1958, 183-190.

²¹⁸ Ḥasan Ḥusni 'Abdalwabbāb, *Waraqāt 'an al-ḥadāra al-'arabiyya bi-l-friḥiyya al-nāsiyya*, 2, Tunis 1966, 193.

²¹⁹ *Tartīb al-madārik* 4, 547.

²²⁰ *Tartīb* 2, 431.

verse vor und trafen damit den frommen Ahmad b. al-Mu'attib tödlich²²¹. Als man an den geisteskräften des angeblich über hundert-jährigen Ibrāhīm b. 'Alī al-Huḡaymī (gest. 351/962) in Baṣra zu zweifeln begann, rezitierte ein koranleser (*qārī'*) vor ihm zwei raḡazverse des 'Amīr b. Fuḡayra²²² und setzte darin absichtlich einem hund hörner auf, obwohl im text »stier« stand, um festzustellen, ob er es merke. Huḡaymī merkte es und verbesserte: Sag »ochse«, du ochse! Ein hund hat keine hörner²²³. Ḡullābī übersetzt einmal das arabische »der, von dem gehört wird« (*man yasma'u minhu*), also spielmann, mit »koranleser« (*qārī'*)²²⁴. Bei Ḥaraqānī tragen die »leser« (*muqriyūn*) nach der einen quelle koran²²⁵, nach der andern einen gedichtvers²²⁶ vor, in beiden fällen mit dem effekt einer verückung. So weiss man oft nicht, was ein *qārī'* oder *muqri'* ist oder was er mehr ist: koranleser oder spielmann. Meint zum beispiel Šams-i Tabrēzī mit dem »zirkel der qurrā, der einen bösewicht in verückung bringt und auf die pilgerfahrt treibt, einen kreis von koranlesern oder eine gruppe von spieleuten?²²⁷ Wahrscheinlich koranleser, da auch diese häufig in gruppen (*ḡawq*, pl. *aḡwāq*) lasen.

Bei Daqqūq ist Abū l-Ḥasan al-Qūrī' vielleicht ein koranleser²²⁸, bei Abū Sa'īd ist der *muqri'* 'Abdurrahmān eher ein sänger, aber vielleicht zugleich koranleser²²⁹. In einer versammlung Abū Sa'īds in Nēšābūr las ein *muqri'* koran vor²³⁰. Die »leser« im konvent zu Tōs, wo Abū Sa'īd einen gastvortrag halten wollte²³¹ und anderswo²³², intonierten koran, offensichtlich im sinne eines christlichen orgel-vorspiels. Die »leser«, die ihn an einem sonntag in Nēšābūr in eine kirche begleiteten, lasen dort einen koranvers und rührten damit das

²²¹ *Tarīḥ* 3, 231. Muḥammad al-Buhārī an-Nayyāl: *Al-ḥaqīqa al-ṭarīḥiyya li-t-taṣawwuf al-islāmī*, Tunis 1965, 155.

²²² Azraqī bei Ferdinand Wüstenfeld: *Die Chroniken der Stadt Mekka*, I, Leipzig 1858, 385.

²²³ *Tarīḥ* 4, 661. Der name ist Huḡaymī in lesen (Ḥaqābī: *Ybar*, jahr 351). *Saḡarāt al-djāhāz*, jahr 351.

²²⁴ *Kaṭīf* 329, 5 (Michokan 405). Danach *Taḡk* 2, 291, 7. Das arabische original *Lunā'* 272, 19. Quṣayrī, kap. *ṣamā'* kommen 4, 134.

²²⁵ *Asrār* 148/Shuk 177, 9.

²²⁶ *Nūr al-'ulūm*, ed. Berthels, in der russ. z. Iran 3, 191, untere hälfte. Danach *Taḡk* 2, 205, 13-15.

²²⁷ *Mafāḥīlāt* 288-289.

²²⁸ Quṣayrī, kap. *maḥabbā*, kommen 4, 101.

²²⁹ *Asrār* 312/Shuk 392, 17.

²³⁰ *Asrār* 140, apu: 225 Shuk. 167, III: 272, 1-2.

²³¹ *Asrār* 216/Shuk 260, 7.

²³² *Asrār* 234, pu/Shuk 285, 11.

gemüt der christen²³³. Die muqriyān, die ihm auf seiner reise nach Harē folgten, betätigten sich in dem haus, wo er zu gaste war, als spielteute²³⁴. Die musikanten von Tōs, die im bāzār von Nēsābūr einmal auftraten, werden bald als sänger (*qawwālān*), bald als leser (*muqriyān*) bezeichnet²³⁵. Die muqriyān, die vor Haraqānī beim tod seines sohnes, in anwesenheit Abū Sa'ids, koran lasen und die herzen rührten, erhielten von Haraqānī zum lohn dessen flickenrock wie im samā' die spielteute²³⁶.

Abgesehen von der doppelten funktion, die diese leser oder sänger ausüben, ist auch ihre stellung zu ihrem brotbern zwiespältig. Man möchte annehmen, solche unentbehrlichen helfer des scheichs müßten sich aus dem kreis seiner anhänger und schüler rekrutieren. Der genannte «leser» und gewährsmann von nachrichten über Abū Sa'id, 'Abdurrahmān, heisst «der muqri unseres scheichs»²³⁷. Gehörte er zu seiner ständigen begleitung? War er derwisch? Bei Haraqānī streiten sich die sūfiyya mit den muqriyān um den flickenrock, den er diesen zugeworfen hat²³⁸. Also handelt es sich um zwei verschiedene gruppen. Weiter erfährt man, dass Abū Sa'id spielteute auch mietet²³⁹. Einmal vermochte sein famulus in Nēsābūr nur einen betrunkenen burschen in den spelunken aufzutreiben, als Abū Sa'id nach einem sänger verlangte. Dieser bursche radebrechte dann einen vers und schlief ein, bekehrte sich aber, als er erwachte, und wurde ein braver sūfi²⁴⁰. Diese bekehrung eines verkommenen menschen aus der gasse stellt sich den bekehrungen dunkelhafter theologen zur seite. Das motiv von der busse eines trunkenbolds oder eines sängers ist ein gemeinplatz, der auch in der vita Abū Sa'ids nicht fehlen durfte. Der gemeinplatz ist zwar durchaus auch ein solcher des lebens, nicht nur der literatur, und kann ein wirkliches geschehniss widerspiegeln, aber das ganze hört sich doch an wie das unscharfe echo einer geschichte, die 'Abdullāh-i Anṣārī von Abū Bakr Muḥammad b. Ibrāhīm as-Sūsī (gest 386/996-7) aus Syrien mitteilt²⁴¹. Übrigens brauchte

²³³ *Asrār* 228/Shuk. 273, 9-11.

²³⁴ *Asrār* 241-243/Shuk. 295, 14-298 (aufschlussreiche varianten).

²³⁵ *Asrār* 103-104/Shuk. 122, 11-123, 18.

²³⁶ *Asrār* 148, 9-15/Shuk. 177, 8-17 (var.).

²³⁷ *Asrār* 110, 1/Shuk. 131, 10. Die parallelestelle *Hālāt* 72/Shuk. 42, 21 hat nur *ustād* 'Abdurrahmān ohne nähere bezeichnung.

²³⁸ *Asrār* 148/Shuk. 177, 14-17.

²³⁹ *Asrār* 103-104/Shuk. 122, 11-123, 18.

²⁴⁰ *Asrār* 245-246/Shuk. 301-302.

²⁴¹ *Jahquāt* 492-494.

auch Anṣārī geld, um die »leser der versammlung« (*qāriyān-i maḡlis*) zu entlönnen²⁴². Andererseits lautet ein satz Abū Saʿīds: »Ein koranleser (*qurrāʾ* in singularischer bedeutung, oder *qarrāʾ*), der den samāʾ der derwische ablehnt, ist ein tunichtgut des mystischen pfades«²⁴³. Damit können nur korankenner und koranleser gemeint sein, die zwar kein positives verhältnis zum samāʾ gefunden, sich aber der mystik angeschlossen haben. Später gibt es theoretiker, die verlangen, dass der sänger womöglich ein derwisch ist²⁴⁴. Gehöre er nicht zur gesellschaft, sondern bloss in den »zugewandten orten« (*muʿallafu qulūb*, sure 9, 60), so müsse man ihm etwas geben²⁴⁵. Abū Saʿīd soll einmal vor Abū l-Faḍl-i Sarāḡsī den koranleser (*qārī*) gemacht, das heisst koran vorgetragen, und Sarāḡsī den erklärer (*muḍakkir*), das heisst den kommentator und prediger, gemacht haben²⁴⁶. Das zeigt, welche aufgabe den koranlesern zukam, wenn sie in den versammlungen oder predigten nicht als sänger, sondern als koranvortragende wirkten.

KORANLESUNG, GOTTESGEDENKEN UND MUSIKHÖREN

Schon mehr besagt die häufige verbindung des samāʾ mit koranlesung und gottesgedenken (*tikr*) in der praxis. In dem frommen verein, dem Abū Saʿīds vater angehört hatte, war samāʾ nach vorherigem essen, ritualgebet und litaneien gemacht worden. In Andalusien um 600/1200 assen teilnehmer einer vom scheich nicht bewilligten spritzfahrt zuerst etwas, dann wurde koran vorgetragen, dann mit dem samāʾ begonnen²⁴⁷. Die gleiche folge empfahl und praktizierte im 7./13.jh. in Aleppo Awhād ud-dīn-i Kirmānī: zuerst wurde gegessen, dann rezitierten die korankenner (*thuffāz*) koran, dann ging man zum samāʾ über²⁴⁸. Er verteidigte gegen Saʿd ud-dīn-i Hammōʿī (gest. 650/1252-3) die vorausnahme des essens. Für das tanzen mit leerem

²⁴² *Maḡāzī-i Šayḡ al-islām*. In: Arberry 74 ed. Saḡūqī. In: Ber Rāzbiḡān-i Tūnī (gest. 685/1286) in einer moschee zu Širāz erbettelte man für die muḡnyān etwas von den anwesenden, *Riżbiḡānīnāma* 354, 9-11.

²⁴³ *Asrār* 312, unten/Shuk 393, 16-17.

²⁴⁴ Yahyā Bāḡarzi: *Awrad al-aḡḡāb*, 2, 191, 14; 191, 18-19; 192, 15-19, 207, 1-2.

²⁴⁵ *Awrad* 2, 213, 12-16. Der deutsche ausdruck stammt aus der schweizergeschichte. Zum arabisch-persischen ausdruck vgl. *qūṭra qulūb* aus sure 39, 22 bei Bahāʾ-i Walad: *Maʿārij* [I] 97, 5.

²⁴⁶ *Taḡk*, 2, 338, 15.

²⁴⁷ Ibn az-Zayyāt: *Al-kanākīb as-sayyida fi l-artīb az-zayyāra*, reprint Bagdad ohne jahr, 152. Saḡāwī: *Tuḡfat al-aḡḡāb wa-tuḡyat al-jullāb*, Kairo 1937, 272-273. Zu Hammōʿī s. Louis Massignon: *La Cité des Morts au Caire*, BIFAO 57, 1958, 54 f.

²⁴⁸ *Maḡāzī-i Awhād* III.

magen sprach man sich im kreise Mawlânās aus und führte dafür Mawlânās vierzeiler an:

Mann des samā', hulte den magen leer,

denn nur wenn das rohr leer ist, läßt es die klage ertönen.

Wenn du den magen füllst mit vielen hapfen,

bleibst du ohne den herzräuber, den kuss und die umarmung²⁴⁹.

Unter einem schüler Awhads in Nahğuwān wurde zuerst gepredigt, dann kam die musik an die reihe, dann wurde koran vorgetragen, und am schluss wurden die abgeworfenen flickenröcke verteilt²⁵⁰. In einer fürstlichen einladung zum samā' in Konya, an der auch Mawlânā erschien, wurde zuerst koran gelesen, dann trugen die »versammlungsmeister« (?mu'arrifān) abschnitte (?faṣṣḥā) vor, dann sprach der fürst etwas²⁵¹.

Im geregelten samā' sind spätestens um 500/1100 koranlesung und qīr als vorspann vor dem samā' bezeugt, wobei qīr, wie seit je, verschiedenes bedeuten kann. Ausführlichen bescheid darüber gibt Ahmad al-Gazzālī (gest. 520/1126 oder 517/1123)²⁵². Nach seiner darstellung versammeln sich die teilnehmer nach dem vormittagsgebet (ḡhā) oder nachtgebet und nach anschliessenden litaneien, die schon koranrezitationen oder gottesgedenken (im sinn der wiederholung einer formel) sein können, zum anhören von koranversen, die ein mit besonders rührender stimme begabter vortragen soll und die dann vom scheich anagogisch ausgelegt werden. Die akteure dieses vorspiels sind also wieder der qārī und der muḡakkir wie bei Abū Sa'īd und Abū l-Faḡl in Sarāḡs, da die interpretation des scheichs als qīr oder taḡkir, beides in der bedeutung adhortatio, bezeichnet werden kann. Erst dann setzt der sänger (qawwāl) mit seinen liedern ein²⁵³. In derselben zeit diente als einleitung zum samā' statt der koranlektüre auch das gottesgedenken im ṡūfischen sinn. Dem mālikitischen rechts-

²⁴⁹ Firūdūn Rādī, 68, oben Furūzānfar Dīwandī kabīr, 6, Teheran 1342, vierzeiler nr 880. Fāḡsīn Yazıcı: *Mawlânā derinde umā'*, Şarkiyat Mecmuası 5, 1964, 149.

²⁵⁰ Aḡlākī 147, 5-6.

²⁵¹ *Munāṣiq-i Awhad* 181, 16-182, 12.

²⁵² *Eqad'ih*, einleitung 27, anm 4. *Taḡkīrat al-malāyih*, bei Muḡammad Taḡī-i Dānīpaṣūh: *Ḥīrqa-i ḡazālīyih*, in *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, edd. III Moḡaḡbeḡ III II, Landolt, Teheran 1971, 156.

²⁵³ *Buwāriq al-ilmā'*, bei James Robson: *Tracts on Listening to Music*, in *Oriental Translation Fund N.S.* 34, London 1936, arab 167 ff/engl 105 ff. Marijan Molé: *La danse extatique en islam*, in *Les danses sacrées*, Paris 1963, 202f. *Ṣadd al-izār* 189: Bahrām b. Maṣṣūr al-Fasawī (gest. 645/1247) baute sich in Ṣīrāz einen konvent, liess jede woche an einem tag oder in einer nacht koran lesen, dann musik machen und tanzen.

kundigen Abū Bakr at-Turṭūsī (gest. 520/1126 oder 525/1131) in Ägypten wurde in der bitte um ein rechtsgutachten geschildert, wie die ṣūfiyya zuerst lange das gedenken gottes und Mohammeds (sic) sprächen, dann ein geklopf mit dem rezitationsstab auf einem leder skandierten und ein lied (dessen wortlaut mitgeteilt wird) vertrügen, wie einer verzückt werde, tanze und dann in ohnmacht falle und wie dann etwas zum essen aufgetragen werde (essen also am schluss der veranstaltung wie bei Ḥammōī und Mawlānā). Turṭūsī lehnt die benutzung eines rezitationsstabes (*qaḍīb*) ab, da dieser eine erfindung der ketzer (*zanādiqa*) sei, die damit die muslimen vom koran hüten ablenken wollen, ein satz, den 'Umar as-Suhrawardī als ausspruch Šāfi'īs zitiert²⁵⁴. Tanz und verzückung betrachtet er als eine erfindung des Šūmīri damals, als er den israeliten »ein leibhaftiges kalb mit der fähigkeit zu muhen« (sure 20, 88) geschaffen habe, das dann die israeliten umtanzt hätten²⁵⁵, und stellt sich damit neben Paulus, der in 1. Kor. 10, 7 die christen warnte, nicht götzendiener zu werden wie jene israeliten, die nach fertigstellung des goldenen kalbs gegessen und getrunken und dann sich erhoben und getanzt hätten, mit klarem bezug auf Ex. 32, 6. An Turṭūsīs verdikt gegen musik und tanz nach vorangehendem gottesgedenken schliessen sich mehrere gutachten anderer mālikitischer rechtsgelehrten aus dem 8./14.jh. im westlichsten teil der islamischen welt an²⁵⁶. Das tanzen Davids vor der lade (2. Sam. III, 5) hatte schon dem weib Wabb b. Munabbih missfallen²⁵⁷. Aber der fātimidenchalife al-Āmir erbaute 520/1126 in der Qarāfa bei Kairo eine *maṣṭaba* eigens für die ṣūfiyya, um ihren tünzen zusehen zu können²⁵⁸.

Wollte ein *ṣamā'* nicht verfangen, so konnte gemeinsames gottesgedenken (*dīkr*) als ersatz oder vielleicht ist auch gemeint: als einlage verwendet werden. In diesem falle musste man sich, wie wir aus dem anfang des 8./14.jh. erfahren, auf eine ganz bestimmte formel, tonart und rhythmik einigen, damit es unisono in gang kam. Schon

²⁵⁴ 'Awārif, kap. 23 (135).

²⁵⁵ *Mudḥal* 3, 99-100. Auch Damir: *Ḥuṣn al-ḥurawān al-kubrā*, artikel 'ijī (Kairo 1356, 2, 112). Daraus al-Muhaddī (Qummi): *Safiat Bihār al-anwār*, lith. Nağaf 1355, 2, 62.

²⁵⁶ Paul Nwyia: *Ōm 'Abbād de Ronda* (1132-1190), Beirut 1961, XXXII-XXXIV.

²⁵⁷ Raif Georges Khoury: *Wabb b. Munabbih, Teil I, Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 23. Leben und Werk des Dichters. Codices Arabici Antiqui I*, Wiesbaden 1972, 199.

²⁵⁸ Muqrizi: *Itti'āz al-ḥanafī bi-ahbār al-a'imma al-fātimīyyin al-ḥulafā'*, Kairo 1967-73, 3, 131 (jahr 524). Muqrizi: *Mawā'iz*, Bulaq 1270, 2, 453, unten.

Sayf ud-din-i Bāharzī (gest. 659/1261) hatte einmal, als bei einem samā' kein erlebnis hatte zustande kommen wollen, den samā' abbrechen, einen zirkel des gottesgedenkens bilden lassen und gesagt: »Sprecht das gottesgedenken, damit die trübheit der stimmung sich in lauterkeit verwandelt!«²⁵⁹ Es ist nicht mit sicherheit auszumachen, ob dieses gottesgedenken nur als erfrischender und reinigender zwischenakt oder als eigentlicher ersatz für die musik gedacht war, dem dann keine lieder mehr folgten.

Ursprünglich waren »versammlungen des gottesgedenkens« (*maḡālīs ad-dīkr*) etwas vollkommen anderes als samā'-veranstaltungen. Die versammlungen des gottesgedenkens sind älter als die ṣūfik und reichen bis in die tage des profeten zurück. Sie sind allgemein anerkannt, aber man verstand unter ihnen sehr verschiedenes. Sie umfassten lobpreisungen gottes, erzählungen erbaulichen inhalts, belehrungen und diskussionen über religiöse vorschriften. Ibn Raḡab al-Ḥanbalī (gest. 795/1392) betrachtet die lobpreisungen dabei als eine freiwilligkeitsleistung, die belehrungen jedoch als etwas notwendiges²⁶⁰. Schon Anas b. Mālik (gest. 91-93/709-711) in Bayra hatte eine wandlung feststellen wollen, die sich im 1. jahrhundert des islams mit diesen versammlungen angebahnt hätte. Zur zeit des profeten sei man zusammengesessen, um über den glauben und den koran nachzudenken, die religion verstehen zu lernen und die wohlthaten gottes aufzuzählen, jetzt (zu seiner zeit) trage einer eine erbauliche geschichte vor, halte seinen geführten eine predigt und reihe profetensprüche auf²⁶¹. Sein zeitgenosse 'Aṭā' b. Abi Rabāh (gest. 114/732) in Mekka schildert sie, vielleicht idealisierend, noch als zusammenkünfte, in denen gelehrt wird, was erlaubt und was verboten ist, wie man das ritualgebet verrichten und wie man fasten soll und was das gesetz über heirat und scheidung, kauf und verkauf vorschreibt²⁶².

Die ṣūfik hat diese versammlungen des gottesgedenkens übernommen und das wiederholte hersagen einer formel, wie es der einzelne ṣūfī dann auch in der klausur zu tun pflegte, darin eingeführt, ja schliesslich zum kernstück oder gar zum einzigen inhalt dieser versammlungen gemacht. Der übergang lässt sich vielleicht an einer etwas absonder-

²⁵⁹ Yuhā Bāharzī, *Ṭawrūd al-ahbāb*, 2, 206, 22-207, 9. *Der Derwischentanz*, Asiatische Studien 6, 1954, 129.

²⁶⁰ *Ṣaḥīḥ Ḥadīṡ al-ʿilm*, zitiert bei 'Aḍḍallattūh Abū Gudda in seiner ausgabe von Muḡāribis *Riḡāṣ al-mustarḡidīn*, Aleppo 1974, 69-70, anm. 1.

²⁶¹ *Qūṭ* 2, 23, unten.

²⁶² *Ḥilya* 3, 313. Über diesen 'Aṭā' s. 'Asqalānī *Taḡḡīb at-Taḡḡīb*, 7, 199-203, Ibn Ḥallikān 3, 261-263 (nr 419); *Ṣaḡarāt*, jahr 114.

lichen geschichte des Abū Ka'b as-Šūfī al-Qāṣṣ, der zur regierungszeit des chalifen Ma'mūn (198-218/813-833) lebte, beobachten. Dieser šūfī hielt in einer moschee zu Basra erbauliche vorträge und liess einmal, als er zu viel bohnen und dattelwein genossen hatte und von blähungen geplagt wurde, das geräusch seiner winde dadurch übertönen, dass er die versammelten jedesmal aufforderte, laut den ersten satz des glaubensbekenntnisses »es gibt keinen gott ausser gott« zu sprechen²⁶³. Dies könnte bedeuten, dass in religiösen versammlungen aus solchen sprechchoreinlagen, die schon damals durchaus üblich gewesen und von Abū Ka'b in diesem fall nur seinem besonderen zweck dienstbar gemacht worden sein können, das reine gemeinsame rezitieren dieser oder einer andern formel zum hauptbestandteil geworden ist. Später wurde das gemeinsame hersagen und wiederholen eines »gottesgedenkens« oft nicht als einlage, sondern im anschluss an eine predigt abgehalten²⁶⁴. Nach einer, wie es scheint, nicht ganz zuverlässigen meldung war der zehnte šī'itische imam Abū l-Ḥasan al-'Askari (gest. 254/868) in der moschee des profeten in Medina, also noch vor 233/848, dem jahr seiner übersiedelung nach Sāmarrā', augen- und ohrenzeuge eines šūfischen gottesgedenkens in gemeinschaft. Die teilnehmer sollen dort im kreise gesessen und den ersten satz des glaubensbekenntnisses wiederholt haben²⁶⁵.

Oft genug lässt sich nicht erkennen, was vorging. Wenn Ġunayd einem jungen verbietet aufzuschreiben, wenn dieser »etwas vom dīkr« hörte und erregt wurde²⁶⁶, könnte eine predigtversammlung gemeint sein. Wenn Ibn al-Ġawzī glaubt, viele laien besuchten die dīkrversammlungen nur, um dort zu weinen, und bedächten nicht, dass es aufs handeln ankomme²⁶⁷, ist vielleicht ebenfalls auf ermahnungsvorträge angespielt. Nach dem Quṣayrikommentator Zakariyyā al-Anṣārī (gest. 926/1520) gibt es in den dīkrversammlungen oft leute, bei denen sich, wenn sie etwas zu hören bekommen, rasch ausnahmezustände einstellen und deren emotion dann auf andere übergreift²⁶⁸. Auch hier scheint es sich um vortragsversammlungen zu handeln. Vielleicht trifft das auch zu für die *Risāla fi-man ta'ḥuḥuḥu 'inda qirā'at al-qur'ān*

²⁶³ Ġāhiz. *Al-Ḥayawān*, ed. 'Abdassalām Muḥammad Ḥārūn. Kairo 1947. 3. 24-25. Pellat: *Le milieu bavien*, 115.

²⁶⁴ Ein beispiel aus dem jahr 395/1000 bei Ibn Tūlūn. *Mufaḥḥas al-ḥikān fi ḥawādij az-zamān*, III. Muḥammad Mustafā, Kairo 1962. 1. 115. 14-116. 3.

²⁶⁵ Al-Muḥaddij al-Qummī. *Safinat Bihār al-anwār*, 2. 58.

²⁶⁶ *Luma'* 285. 14.

²⁶⁷ *Taḥbīs ihlās*, kap 12 (393-394).

²⁶⁸ Quṣayrī: *Risāla*, komm. 3, 205, oben.

wa-d-dikr ḥaraka des mālikitischen rechtsgelehrten Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Zayd aus Qayrawān (gest. 386/996)²⁶⁹, vielleicht auch für Abū 'Abdallāh Sa'īd II. Abī Bakr b. Aḥmad al-Isfārāyīnī aṣ-Ṣūfī (gest. nach 540/1146) in Marwarrūd²⁷⁰ und 'Umar b. 'Alī ad-Dāmḡānī (um dieselbe zeit) in Nēšābūr²⁷¹, die beide rührselig waren und in den versammlungen »beim gottesgedenken« (*'inda d-dikr*) leicht schrien oder in tränen ausbrachen. Im unklaren lässt uns al-Ḥakīm at-Tirmidī (3./9.jh.), wenn er das tanzen, klatschen, kopfbewegen, hinundherwiegen der schultern beim *dikr* kritisiert und als ein zeichen dafür betrachtet, dass die freude über das gottesgedenken noch mit einer aufwühlung der triebseele verbunden sei²⁷². Man kann zwar darauf verweisen, dass er ähnlich auch das aufspringen und tanzen wie ein affe in der freude an den schönen klängen von musikinstrumenten verurteilt²⁷³, aber damit ist nichts gesagt über die art des *dikr*, bei dem sich die leute für ihn unwürdig benehmen. Falls wir die stelle für das gemeinsame hersagen oder den rhythmischen vortrag einer formel des gottesgedenkens in anspruch nehmen dürften — und das ist nach dem zusammenhang und unter vergleichung späterer mitteilungen nicht unwahrscheinlich — so hätten wir ein frühes zeugnis für diese übung vor uns. Vielleicht denkt dann Naḡm ud-dīn-i Dāya (schrieb 620/1223) an solche rezitationen, wenn er davor warnt, sich »in den versammlungen des *dikr* und des *ṣamā'* vor dem scheich so zu füssen zu werfen wie vor gott²⁷⁴. Unsicher ist das nur wegen der szenen wilder sündenbekenntnisse, die sich keineswegs bei *dikr*-rezitationen, sondern bei kapuzinerpredigten jener zeit und kurz vorher in Bagdad und Medina abspielten²⁷⁵. Kein zweifel über versammlungen gemeinsamen gottesgedenkens besteht bei Dāyas zeitgenossen Awhad-i Kirmānī, bei dem die mystiker nach dem rituellen abendgebet zusammen »das gottesgedenken sagen« und sich dann an ihre einzelsitzplätze begeben²⁷⁶. Der jerusalemer scheich Abū Bakr b. Muḥammad al-Ḥusaynī aṣ-Ṣūfī Ibn Abī l-Wafā' (gest. 859/1455) hielt sitzungen

²⁶⁹ *Tartīb al-mudārīk* 4, 494.

²⁷⁰ *Ṣam'ūnī: Muṭṭahab*. III. Topkapı 2953 (= Berlin mss. sim. or. 80), 115b.

²⁷¹ Ib. 169a.

²⁷² Hs. Leipzig 212, 47a. *Ḥāṣṣ*, arab. einleitung des herausgebets 61. (Hinweis herrn dr. Bernd Radtkes).

²⁷³ *Ḥikāṣṣat an-nafs*, edd. Arberry in 'Alī Ḥasan 'Abdalqādir 77; ed. Ḥusaynī 50.

²⁷⁴ *Mirāsūt ul-'ibād*, Teheran 1352, 263, 10; Teheran 1312, 146, untere hälfte.

²⁷⁵ *The Travels of Ibn Jubair* 200-201, 219-225 übers. Broadhurst 208-209; 229-234; übers. Gaudefroy-Demombynes 229-230, 251-257.

²⁷⁶ *Munāṣiqh-i Arḥād* 149, 5.

des gemeinsamen gottesgedenkens besonders nach den ritualgebeten ab, verbot aber geschrei und bewegungen der verzückung^{276a}. Seit dem 9./15.jh. waren mehrere scheiche aus der linie der *ḥalwāṭiyya* anfeindungen ausgesetzt wegen ihres lauten gemeinsamen gottesgedenkens^{276b}. Zarrūq (gest. 899/1493) hat deutlich die gleichen zustände im auge, wenn er beim gemeinsamen gottesgedenken das sichsetzen und aufstehen der teilnehmer noch in kauf nimmt, das tanzen und schreien aber verwirft²⁷⁷. Eine herabwürdigende schilderung der bewegungen, die dabei hervorgerufen wurden, besitzen wir in den *rağaz*-versen eines schülers von Zarrūq. Aḥḍari (verfaßt 944/1537-8)²⁷⁸, und einige einzelberichte bei Ulughānī (gest. nach 1020/1611)²⁷⁹. Ein richter von Konstantinopel im ersten drittel des 10./16.jh. verklagte die *ṣūfiyya* beim rechtsgutachter, weil sie »beim gottesgedenken tanzen und klatschten« (korr.), wurde dann aber vom gottesgedenken der novizen eines scheichs und von einem schrei dieses scheichs selbst dazu mitgerissen²⁸⁰. Fayḍ-i Kāšānī (gest. 1091/1680) empfand eine lautstärke, die das mittelmass übersteigt, als verstoss gegen das koranische gebot, gottes im stillen zu gedenken (sure 6,63; 7,55), und rügte an den *ṣūfiyya* die unsitte, die bekenntnisformel »zu zerbrechen, zu ändern, mit gedichten zu vermischen, während des gottesgedenkens ■ schreien, rufe auszustossen, ■ die hände zu klatschen, zu tanzen, hinzufallen, zu zittern und dergleichen²⁸¹«. Damit meint er den *ḡikr*, denn den *ṣamāʿ* tadelt er noch besonders²⁸². Tawfiq al-Bakri, der amtlich bevollmächtigte oberscheich Ägyptens, glaubte 1905 die tanzähnlichen bewegungen der *ṣūfiyya* beim gemeinsamen gottesgedenken verbieten zu müssen^{282a}. Al-ʿArabi ad-Darqāwi (gest. 1239/1823) und Aḥmad b. ʿAḡiba (gest. 1224/1809) hielten die lauten versammlungen gemeinsamen gottesgedenkens jedoch für eine

^{276a} Saḥāwī *Daʾir al-ʿilm*, 11, 84-85.

^{276b} Šaʿrānī *Lawāḥiq al-awṣāʾ al-qudsiyya fī ḥayāt al-ʾuḥūd al-muḥammadiyya*, Kairo 1961, 259-260. Ġazālī *Kawākib ḍāʾira*, 1, 151, 16-25. B.G. Marūṭi: *A Short History of the Khwāṣṣi Order of Dervishes*, bei Nikki R. Keddie *Scholars, Saints, and Sufis*, University of California Press 1972, 286-287.

²⁷⁷ Aḥmad Zarrūq: *Qawāʾid al-taṣawwuf*, nr 122 (76, unten).

²⁷⁸ In *Faṣāḥi ʾilm as-Ṣalāḥ*, Kairo 1348, 47-48; *Maḡmūʾat as-rasāʾil al-munāṣṣiriyya* 2, gegen ende, 47-48.

²⁷⁹ *An Arabic History of Gajarat*, ed. Denison Ross, 1, 365, 6-12; 374, 1-20.

²⁸⁰ Ġazālī: *Kawākib ḍāʾira*, 1, 212, 8-20.

²⁸¹ *Muḥākama bayna ḥ-mulawwifa wa-ḡayrihim* (persisch), ed. M. T. Dānišpažūh, *Nadriyya-i Dāniškaḍa-i Adabiyāt-i Tabriz* 9, 1336, 123 f.

²⁸² *Ib.* 125.

^{282a} Tawfiq al-Bakri: *Bayt as-Ṣalāḥ*, Kairo 1323, 23, in der anmerkung der vorhergehenden seite.

berechtigte kundgebung zu gunsten der religion in einer zeit, da sonst allgemeine religiöse gleichgültigkeit herrsche²⁸³.

Meine angaben wären missverstanden, wollte man ihnen andeutungen über eine entwicklungsgeschichte des rezitationsdikrs in gemeinschaft entnehmen. Es sind äusserungen einzelner, die selbst wenn sie alle klar und eindeutig wären, nicht verallgemeinert und auf ganze epochen übertragen werden dürfen. ■ hat den anschein, dass gemeinsamer rezitationsdikr schon früh vorkam, und es ist sicher, dass noch sehr spät einzelne und ganze gruppen dagegen front machten. Doch bleibt der eindruck, dass der gemeinsame rezitationsdikr im laufe der zeit an boden gewann.

Häufig kam es zu kombinationen zwischen gottesgedenken und samā' in ein und derselben sitzung. Abū 'Abdullāh (Muḥammad b. Ma'sūd)-i Balyānī (gest. 686/1287) sumnte in der jugend beim gottesgedenken zwischendurch oft lieder vor sich hin, um sich wieder zu sammeln. Er wurde aufgefordert, seine schöne stimme laut und länger auch anderen anwesenden zu gehör zu bringen²⁸⁴. Für die riṭā'iyya ■ die verbindung im 7./13.jh. bezeugt²⁸⁵, und Ibn Battūta stellte sie in den frühen dreissiger jahren des 8./14.jh. bei seinem besuch am grab Ahmad (b.) ar-Rifā'i in Umm 'Abida fest²⁸⁶. Gāmī (gest. 898/1492) beschreibt die kombination an einer stelle seines lehrgedichts *Silsilat ud-dahab*, wo er die fromme eitelkeit und die verlogenheit, mit der dabei seiner meinung nach höhere erlebnisse vorgetäuscht werden, sowie die zügellosigkeit und stilllosigkeit des ganzen an den pranger stellen will. Das gottesgedenken dieser versammlungen schildert er folgendermassen:

Unser schein voller aufwallung und wildheit lässt
den schrei der morgenzeit und das he-he der nacht erschallen.
Er trägt den spruch der morgenlitaneien vor
und glaubt sich partei gottes.
Den kopf hat er voller stolz, das herz voller selbstgefälligkeit,
das gesicht wendet er den leuten zu, den rücken der gebetsnische.
Um ihn hat sich eine herde von eseln gereiht.
In die stadt ist ein lärm gedrungen.

²⁸³ *Rasā'il as-ṣayḥ... al-'Arabi... ad-Darqadwi*, ed. Ibn al-Hayyā, lith. Fcr 1318/1901, 46.

²⁸⁴ *Nefahāt* s.v. Gāmāl ud-din Muḥammad-i ■ Kālanjūr (262-263).

²⁸⁵ 'Izz ud-din Ahmad as-Ṣayyād ar-Rifā'i (gest. 670/1271-2): *Al-ma'ārif al-muḥammadiyya fi l-waḥdā'if al-aḥmadiyya*, Bulaq 1305, 80-83. Diese veranstaltungen wurden jeweils durch litaneien (*awrād*), das heisst gebeten, eingeleitet; ib. 102, 19; 106, 25.

²⁸⁶ *Voyages d'Ibn Battoutah*, éd. Delisle, in Sanguinetti, 2, Paris 1877, 5/*The Travels of Ibn Battūta*, trans. H.A.R. Gibb, 2, Cambridge 1962, 273.

Was ist dies? Der scheich spricht das gottesgedenken.

Er wäscht den schmutz der religiösen gleichgültigkeit mit dem religiösen gedenken fort.

Unversehens stürmte ein kerl zur tür herein

und legte dem scheich und den genossen den kopf ans ohr:

»Der herr Soundso oder der emir ist eingetroffen,
dem verehrlichen scheich gonner und novize«.

Der scheich und seine jünger geneten aus dem häuschen,
wurden vom wein der betörung betrunken.

Der schall des gottesgedenkens wurde so laut,
dass die menschen sich darüber ungehalten fühlten.

Ausdörnte durch das zimmerdeckendurchbrechende klagegeheul
den gottes gedenkenden das innere von der lippe bis zum nabel.

Der eine hatte schaum vor dem mund
und sich mit eigener hand ohrfeigen versetzt.

Der andere hatte sich busenstück und flickenrock zerrissen
und in einem fort schmerzenreiche ache ausgestossen.

Der dritte war mit lägnerischen schluchzern
in lägnerische weinkrämpfe geraten.

Jeder, der dieses weinen sah, sagte:
»Das ist schwindel ohne zweifel.

Einige friende haben sich warm gemacht,
ohne sich vor dem schöpfer oder von den geschöpfen zu schämen«.

Wenn dann der scheich das gottesgedenken zum schweigen bringt,
wendet er sich dem kampflplatz des redens zu.

Er redet von enthüllung und eingebung
und bespricht den unterschied zwischen zustand und standplatz.

Er bespricht das geheimnis der völligen selbstentläuterung (*tafrîd*) und den
tiefen sinn des monismus (*tawhîd*),
aber vergiftet mit nachbetelei.

Er redet von der wirklichkeitserfahrung, aber
die zeichnung der nachbetelei macht ihm schande²⁸⁷.

Dann folgt in der schilderung der samâ' mit dem vortrag des sängers, mit tamburin- und flötenbegleitung und mit tanz. Und wie der erste teil, das gottesgedenken, mit einer belehrung abgeschlossen hat, so gipfelt der zweite, der samâ', in einem essen. Der text dieses zweiten teils ist von Marijan Molé übersetzt²⁸⁸. Nach dem essen werden die teilnehmer vom scheich mit der rezitation von sure 1 und 112 entlassen. Was sie vom gottesgedenken mitnehmen, sind, nach Gâmi, hals- und kopfschmerzen, und was ihnen der samâ' beschert hat, im rücken- und hüftweh²⁸⁹.

²⁸⁷ *Haft awrang* 22, ult-23 'Alî Asgar-i Hikmat: Gâmi, Teheran 1320, 153-154.

²⁸⁸ *La danse extatique en islam*, in *Les danses sacrées*, Paris 1963, 179-182.

²⁸⁹ *Haft awrang* 25. ■■■.

Wahrscheinlich sind solche versammlungen mit doppeltem zweck gemeint, wenn es heisst, dass ein šūfi des 10./16.jh. in Damaskus feste zeiten halte, an denen er dīkr und samā' durchführte²⁹⁰.

Die kombinationen von dīkr und samā' wechselten und wechseln in den einzelnen orden und oft wohl auch innerhalb eines und desselben ordens von versammlung zu versammlung, von ort zu ort, von zeitspanne zu zeitspanne. Manchmal ist der samā' dem dīkr, manchmal der dīkr dem samā' untergeordnet, manchmal scheint beides gleichwertig nebeneinander zu stehen. Der dīkr der gruppe oder eines teils der gruppe kann auch den samā' eines sängers oder einer anzahl von sängern musikalisch begleiten oder untermalen und umgekehrt²⁹¹. Der dīkr selbst kann auch melodisch variiert werden²⁹². Bei den einen werden musikinstrumente verwendet, bei den andern nicht²⁹³. Bei den mawlawiyya sind dīkr und samā' säuberlich auseinandergenommen²⁹⁴. Dass sie »samā'derwische« heissen, ist bei dem übergewicht, das der samā' in ihrem ritual hat, begreiflich. Bei einigen orden besteht die gemeinsame veranstaltung aus reinem dīkr, bei andern aus reinem samā'²⁹⁵. Doch herrscht die bezeichnung dīkr

²⁹⁰ Ġazālī: *Kawākib sā'ira*, 2, 103, apu-pu

²⁹¹ Edward William Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1835), kap. 24 übers. Julius Theodor Zenker: *Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter*, Leipzig ohne jahr, 3, 65 ff. Michael Gilman: *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford 1973, 164 ff. *Der Derwischentanz*, *Asiatische Studien* 8, 1954, 126-135. J. Spencer Trimingham: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, 194 ff. Fātima al-Yašritiyya: *Rihla ilā l-ḥaqq*, ohne ort und datum, 249-251. Émile Dermenghem: *L'éloge du vin*, Paris 1931, 64-67, anm. 1 (darqāwa)

²⁹² *Durr al-hobab* 1, 2, 775. *tawwī' ad-dīkr 'alā alḥur muṣṭarfa*

²⁹³ Instrumente zum beispiel bei den 'ammāriyya (Willy Haas: *Eine Ordenslehre der Ammāriya*, *Der Neue Orient* 2, 1917-1918, 255b), bei den ḥamādiya (Vincent Crapanzano: *The Hamadsha*, University of California Press 1973) Keine instrumente zum beispiel bei den ḥamādiyya sāḡiliyya (Gilman: *Saint and Sufi*, 164 ff.), bei den yašritiyya sāḡiliyya (Fātima al-Yašritiyya: *Rihla ilā l-ḥaqq*, 249-251). — Die instrumentenfrage wurde im mittelalter oft diskutiert. Hier sei nur auf Muḥammad al-Ġazālī: *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, bayān ad-dalīl 'alā ḥabāt as-samā', Kairo 1957, 2, 269 ff. übersetzt von Duncan B. Macdonald: *Glances on Listening to Music*, *JRAS* 1901, 212 ff., auf Ahmad al-Ġazālī: *Bawāriq al-ilmā'*, bei James Robson: *Tracts on Listening to Music*, London 1938, arab. 154 ff./engl. 96 ff., auf *Ein Knigge für Sufis*, *RSD* 32, 1957, 520, verwiesen.

²⁹⁴ Abdülbaki Özlü: *Mevlânâ dan Sema Mevlevîlik*, Istanbul 1953, 411-413.

²⁹⁵ Reiner dīkr zum beispiel bei den samādiyya in Syrien und Palästina im 9./15., 10./16. und 11./17.jh., jedoch mit trommelbegleitung: *Ḍaw' lāmī'* 1, 80; *Durr al-hobab* 2, 1, 168-169; *Kawākib sā'ira* 2, 31-32; 3, 11-12, 3, 16-20; Muḥibbī: *Ḥulāsat al-aṭar fi d'yan al-qarn al-ḥādī 'aṣar*, Kairo 1284, 4, 363. Ihre sagenhafte trommel war berühmt und bildete auch einen stein des anstosses, der aber durch ein rechtsgutachten beseitigt wurde. Reiner dīkr auch bei den ruhmaniyya; Willy Haas: *Ein Dhikr der Rahmaniya*, *Der Neue Orient* 1, 1917, heft 4/5; ferner bei den tīfāniyya; Jamil M. Abu-Nasr: *The Tijaniyya*, Oxford University

vor und dient oft zur benennung aller erwähnten formen. »Gottes zu gedenken« ist ein im koran begründetes und allgemein anerkanntes gebot, der begriff eignete sich also vorzüglich als schutzfarbe. Seine anwendbarkeit auf den samā' wird von Yahyā Bāharzi ausdrücklich bestätigt; er schreibt: Wer samā' hört und dabei an gott denkt und sich ans jenseits erinnert, wem dabei im innern das verlangen nach gott flammen schlägt, wer sich vor gottes strenge in acht nimmt und sich vor gottes verheissung (sic) und drohung fürchtet, dessen samā' ist genau so gottesgedenken wie andere formen des gottesgedenkens²⁹⁶. Mullā Šadrā (gest. 1050/1640) kannte die vieldeutigkeit des wortes dīkr und geisselte den unfug, den seiner meinung nach die meisten mutašawwifa seiner zeit damit trieben²⁹⁷. Die ausdehnung des begriffs auch auf versammlungen, in denen musische und musikalische kunst dargeboten wurde, reicht aber weiter zurück. Schon im 3./9jh. wurde eine gesellschaft, die in der »samstagsmoschee« zu Qayrawān koran und fromme gedichtverse vortrug, als versammlung des gottesgedenkens (*maṣṣad ad-dīkr*) bezeichnet²⁹⁸. 641-642/1244 regt sich Ahmad-i Ġāms enkel Muḥammad b. Mujaḥhar über leute auf, die ausgelassen sein wollen, es aber nicht einfach zu sein wagen, sich darum als derwische geben und als solche wilde konzerte veranstalten unter der überschrift »zirkel des gottesgedenkens« (*ḥalqa-i dīkr*)²⁹⁹. Bei den darqāwa werden im »zirkel des gottesgedenkens« (*ḥalqa ad-dīkr*) unisono formeln vorgetragen und dazu gemeinsame bewegungen ausgeführt, aber auch verse zum besten gegeben³⁰⁰.

KORAN UND DICHTUNG BEI ABŪ SA'ĪD

Bei Abū Sa'īd hören wir nichts von eigentlichen dīkrversammlungen und auch nichts von zusammensetzungen des samā' mit gottesgedenken

Press 1965, 50-57. Reiner dīkr mit rhythmisierender trommelbegleitung bei den ḥaddāwa: René Brunel: *Le monachisme errant dans l'Islam. Sidi Heddi et les Haddāwa*. Publ. Inst. Hautes Études Marocaines 48, Paris 1955, 145f. 154ff (teilweise missverständlich ausgedrückt). Reiner samā' zum beispiel bei den 'ammāriyya, ḥamādiya, mawlawiyya.

Weitere angaben über die verschiedene praxis bei Tawfiq al-Tawīl: *At-tašawwuffi Miṣr*, Kairo 1946, 82-83. Émile Dermenghem: *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris 1954, 303-327.

²⁹⁶ *Awra'if al-ahbāb* 2, 193, 18-20.

²⁹⁷ *Kuṣr al-aynām*, ed. Dānšpāzūh, Teheran 1962, 26-27. Zitiert bei al-Muḥaddij al-Qummi: *Safinat Biḥār al-awṣār*, 2, 59-60.

²⁹⁸ *Tarīḥ al-mulārīk* 3, 231, 5.

²⁹⁹ Ibn-i Muṭahhar: *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa*, 89.

³⁰⁰ *Rasā'id ul-šāṣṣ*, ed. al-'Arabi ul-Darqāwī, III. Ibn al-Ḥayyāt, iṭh. Fez 1318/1901, einleitung 15. Daraus al-Ḥasan b. al-Ḥijāz Muḥammad al-Kawḥan al-Fāsi as-Šādīl: *Ġāmi' al-karāmāt al-'ahya fi tabaqāt as-sūda al-tāḥṣīfiyya*, Kairo 1347, 216.

oder koranlesung. Daraus ist nicht sicher ■ schliessen, dass er nicht doch solche gekannt hat. Gelegentlich aber hat Abū Sa'īd parallelen zwischen gedichtversen und koranversen gezogen. Er zitierte einmal ■ Nēšābūr, angeblich vor Abū Muḥammad al-Ġuwaynī, vor Quṣayrī und Ismā'īl as-Sābūnī, den vers:

Ich habe melder dort, wo du bist.

Ich bin keinen atemzug ohne gedanken an dich, freund.

fragte nach einem koranvers gleichen sinnes und verwies dann, als keiner der theologen antworten konnte, auf sure 43,80: »Oder meinen sie, wir wüssten nicht, was sie geheimhalten und insgeheim besprechen? O doch, unsere gesandten schreiben bei ihnen alles auf«³⁰¹. Ein andermal respondierte er einem koranleser immer wieder mit versen³⁰². Noch stärker hatte Ġunayd den wert von gedichten betont. Nachdem er zwei verse über den monismus angeführt hatte, bedauerte ein fragesteller, dass koran und profetensprüche offenbar tot seien. Ġunayd erwiderte: Der monist entnimmt für den monismus andeutungen schon der geringsten rede³⁰³. Dazwischen stehen Abū Sahl as-Su'lūkī (gest. 369/980) und Daqqāq. Su'lūkī ersetzte von einem bestimmten zeitpunkt an seine gemeinschaftlichen koranrezitationen am freitag durch einen *samā'* (*maglis al-qawf*)³⁰⁴, und Daqqāq sah, wie wir erfahren haben, im *samā'* einen boten gottes³⁰⁵. Doch ist das ein weites feld, das wir hier nicht abschreiten können.

DICHTUNG UND MUSIK BEI BESTATTUNGEN

Abū Sa'īd wollte bei seinem leichenbegängnis die rezitation aus dem koran durch den vortrag eines gedichts ersetzt wissen. Als man ihn nach dem koranvers, den man vor seiner leiche hersagen solle, fragte, antwortete er: Das ist allerdings etwas wichtiges. Man trage folgendes gedicht vor:

Was gibt es schöneres in der welt als dies:

Der freund ist zum freund gegangen, der geführte zum geführten?

Jenes war alles traurigkeit, dies alles fröhlichkeit.

Jenes war alles reden, dies alles ist.

³⁰¹ *ʿAṣār* 282-283 (halbverse umgestellt); Shuk. 353, 13-354, 10. Bāharzi: *ʿAṣār*, 2, 206, 8-12 (anderer zweiter halbvers). Der vers auch *ʿAsab* 339; Shuk. 428, 12.

³⁰² *ʿAṣār* 314, 1-6; Shuk. 395, 12-17.

³⁰³ Quṣayrī, kap. *taḥḥid*, schluss koran, 4, ■.

³⁰⁴ Quṣayrī, kap. *hiḏḏ qulūb al-mašāyih* koran, 4, 120.

³⁰⁵ Hiervon 215. Mitteilung Abū Sa'īds selbst.

Diese verse wurden dann von den »lesern« (*muqriyân*) oder »sängern« gesungen, als man die leiche hinaustrug³⁰⁶.

Abū Sa'īd wollte auch nicht, wie man ihm vorschlug, sure 3, 18, sure 2, 255 oder sure 67, 1 auf seiner grabplatte geschrieben haben — ein satz des profeten verbietet sogar jegliche inschrift auf gräbern³⁰⁷ —, sondern, wie man es vor ihm oft gehalten hatte und nach ihm oft hielt, verse³⁰⁸. Der verfasser der *Hâlât*, der in Mēhana gelebt hat, kennt als grabinschrift nur zwei verse. Das stimmt zu Abū Sa'īds verfügung, dieses gedichtchen (in *qir'a*) hinzuschreiben, wie der verfasser der *Asrār* berichtet³⁰⁹. Der verfasser der *Hâlât* teilt aber ferner drei verse angeblich des Kuṭayyir 'Azza (gest. 105/723) mit, die der scheich sehr gern gehabt habe³¹⁰. Der verfasser der *Asrār* behauptet nun, alle diese sechs arabischen verse hätten auf der grabplatte gestanden, und zwar in drei schriftarten, immer zwei verse in anderer schrift. Der scheich habe nämlich auch die drei verse Kuṭayyirs auf die grabplatte zu setzen befohlen³¹¹. Beide nachrichten machen, einzeln genommen, einen zuverlässigen eindruck, und man sollte meinen, die grabinschrift, die bis zur zerstörung des grabes durch die guzz 549/1154 zu lesen und nachzuprüfen gewesen war, gehöre zum sichersten, was man zur abfassungszeit der beiden hauptquellen über Abū Sa'īd wusste. Wie erklärt sich der widerspruch? Vielleicht dadurch, dass die vom verfasser der *Hâlât* mitgeteilte form der grabinschrift nach dessen zeit, aber vor dem abfassungsdatum der *Asrār*, möglicherweise bei den wiederherstellungsarbeiten nach der zerstörung durch die guzz, durch die zweite version ersetzt oder

³⁰⁶ *Asrār* 355-56 Shuk 445, 1-8. *Hâlât* 121 Shuk 70, 15-18 (nur erster vers. mit umstellung der halbverse). Simnāni: Titellose abhandlung über das zungenreden. hr. Brn. Mus. Or. 9725. 457a, mit der variante *dukkār* »schau« statt *kārār* »late«, worauf Simnāni weitere betrachtungen gründet.

³⁰⁷ *Concordance*, yuktāb (5, 522, 3).

³⁰⁸ Vgl. z. b. Faḍlullāh-i Ḥusnī: *Mihmūd-nāma-i Buḥārā*, 249/Ursula Ott: *Transoxanien und Farkistan zu Beginn des 16. Jahrhunderts: Das Mihmūd-nāma-i Buḥārā des Faḍlullāh b. Rūzbihān Ḥusnī. Übersetzung und Kommentar. Islamkundliche Untersuchungen* 25. Freiburg i. B. 1974, 248-249. *Mahsāt* I, 22-26. Abū l-Izz al-Isbahānī: *Adab al-ḡurobā*, ed. Munajǧid, Beirut 1972, 58 (nr. 39). Ein theologe, dem ein sohn gestorben war, bevorzugte als grabschrift zwei gedichtverse, weil er nicht warte des korans der verwitterung und der verunreinigung durch menschen und tiere aussetzen wollte — so nach einer anekdote bei Sa'īd *Guhstān* ed. Furūǧi, Teheran 1316, 163-164 ed. Rustam Aliev, Moskau 1939, 391-392 ed. Ḥazā'ili, Teheran 1344, 597 (kāg 7, nr. 15).

³⁰⁹ *Hâlât* 138 Shuk 78, 19-22. *Asrār* 356 Shuk 445, 10-13.

³¹⁰ *Hâlât* 136-137 Shuk 78, 1-8. Die verse finden sich nicht in Kuṭayyirs dewan, ed. Henri Pérois, Algier-Paris 1928-1930, wohl aber in *Asrār* 305 Shuk 384, 14-17.

³¹¹ *Asrār* 356 Shuk 445, 8-446.

ergänzt und diese zweite version mit einer nachträglich abgeänderten verfügung Abū Sa'ids begründet wurde³¹². Der wechsel der schriftart von je zwei versen zu je zwei versen legt die annahme nahe, dass der alte stein mit den ersten zwei versen erhalten war und die inschrift durch anfügung des zweiten gedichts ergänzt wurde. Der wechsel der schrift innerhalb dieses angefügten gedichts ist damit allerdings nicht erklärt. Achena (347) übersetzt — vielleicht richtig — »zeilen« statt »schriftarten«.

Wie ṣūfiyya und andere fromme zu sterben wussten, hat Quṣayrī in einem kapitel seiner *Risāla* geschildert. Darin werden mehrere fälle erwähnt, in denen ein sterbender aufgefordert wird, das glaubensbekenntnis zu sprechen, und statt dessen mit versen antwortet³¹³. Mehrfach gewinnt auch die freude über die nähe des ziels, die begegnung mit gott, ausdruck. Dieses ideal frommen verhaltens reicht weit vor die ṣūfik zurück in die anfänge des islams und verbindet diese homines religiosi mit den filosofen. Angeführt wird Sokrates, der vom schwan sagte, dass er ihm herannahen des todes aus freude über die aussicht, bald zu seinem herrn Apollon, der sonne, zu kommen, mehr singe; Sokrates habe diesem vogel nicht nachstehen wollen³¹⁴. Nicht angeführt wird Ev. Joh. 14, 28: »Wenn ihr mich liebtet, hättet ihr euch gefreut, das ich zum vater gehe«. Biṣṭ al-Ḥāfi bekannte: »Keiner verzichtet auf das diesseits, ausser er liebt den tod, um seinem herrn zu begegnen«³¹⁵. Anṣārī ruft: »Bei dem gott, ausser dem es keinen gott gibt, einem seligen kommt nie ein schönerer, freudigerer und angenehmerer tag als der, an dem der todesengel an ihn herunttritt, am letzten tag, und spricht: Fürchte nichts! Du gehst jetzt zum barmherzigsten barmherzigen, du erreichst deine heimat wieder und schreitest zum grössten fest...«³¹⁶ Für Abū l-Faḍl al-Qurṭubī (gest. 662/1264) ist der tod ein hinüberwandern, das den liebenden zum geliebten bringt³¹⁷, ähnlich wie es schon Abū Sa'id al-Harrāz aus dem mund eines sterbenden jungen in Mekka erfahren haben will³¹⁸. Šams-i

³¹² Über die zwischenzeit s. hier 19-20. — Zwei grobinschriften in versen, die bestellt und gedichtet, aber nie auf der platte angebracht wurden, für den osmanischen defterdar Uways Bak in Aleppo (gest. 949/1542), in *Durr al-habab* 1, 1, 330.

³¹³ Vgl. auch Ibn Maryam *Bastān*, 208.

³¹⁴ Edward C. Sachse *Athenian's India*, London 1888, 1, 76 Bīrūnī: *Tahqīq mā li-l-Hind*, Hyderabad 1958, 57-58.

³¹⁵ *Ḥilya* 8, 348, untere hälfte.

³¹⁶ Anṣārī: *Tahqīqāt*, 396. *Naṣahāt*, artikel Abū Bakr-i Sakkāk (187).

³¹⁷ Gubrīnī: *ʿl-nuṣṣan ad-dīriyya*, 176.

³¹⁸ Quṣayrī, *ahwāluhum ʿinda l-hurūf min ad-dunyā*, am ende-komm. 4, 60.

Tabrēzi verwirft das klagen auch über jemand, der durch gewaltsamen tod verschieden ist: der tötende habe den toten ja aus dem gefängnis des lebens befreit³¹⁹. Er richtet den vorwurf auch an solche, die über den märtyrertod von 'aliden weinen³²⁰. Die reihe solcher äusserungen ist lang.

Was aber die verfügung Abū Sa'īds betrifft, bei seinem leichengeleite verse der freude vorzutragen, so ist mir ähnliches aus der zeit vor Abū Sa'īd nicht bekannt. Wohl hatte ein sänger am lager des sterbenden Abū 'Utmān al-Maġribī (373/983) in Nēšābūr gesungen³²¹, aber, soviel wir wissen, nicht im leichenzug. Später ist es jedoch öfters bezeugt. 646/1248-9 starb Ġamāl ad-dīn Abū l-Ḥasan 'Alī b. Yaḥyā b. al-Muḥarrimī, genannt Muḥarrimī, der den koran auswendig wusste und ein buch über die bezähmung der triebseele und zum lob des verstandes geschrieben hatte. Er hatte angeordnet, dass er in Karbalā' begraben werde, dass bei seinem leichengeleite kein koranleser singend koran psalmodiere, sondern einige arme (vielleicht ṣūfiyyū) aus dem koran im sprechton vortragen und andere gott lobten und priesen³²². Als ein küchendiener des Sayf ud-dīn-i Būḥārī (gest. 659/1261) in Būḥārā unter der wirkung eines samā' starb und am andern morgen zu grabe getragen wurde, verwarf Būḥārī im zuge ständig die hände, ging wie ein trunkener bald vor bald hinter der leiche her und sprach dabei immer: »Glückauf (ṣāḥāb)!« Denn er sah die hohen ehren des verstorbenen³²³. 'Abdalqawī al-Asnā'ī (gest. 698/1299) in Oberägypten, der dem samā' sehr zugetan war, verordnete, dass seine leiche unter tamburin- und rohrflötenklang hinausgetragen werde und klageweiber fernblieben³²⁴. Das gleiche wird von Bahā' ad-dīn Muḥammad b. 'Abdallāh al-Kāzarānī (gest. 773/1372) in Rawḍa (Ägypten), schüler eines Aḥmad al-Ḥariri, überliefert³²⁵. Unglaublicherweise soll sogar Bahā' ud-dīn-i Naqšband (gest. 791/1389) in Būḥārā, und zwar mit ausdrücklichem bezug auf Abū Sa'īd, die anweisung erteilt haben, vor seiner leiche den vers zu singen:

³¹⁹ *Maqālāt* 268.

³²⁰ *Maqālāt* 271.

³²¹ Quṣayrī, artikel Abū 'Utmān al-Maġribī/komm. 2, 13. Pedersen: *Le Funktion Abū 'Utmān al-Maġribī*, 712.

³²² Ibn al-Fuwaṣṣī: *Al-ḥawādīṣ al-ḡamī'a wa-l-ṣuḥūb un-nāfi'a fi l-mī'a as-sābi'a*, Bagdad 1932, 236-237.

³²³ *Awrād ul-aḥbāb* 2, 200-201.

³²⁴ Udfuwī: *Aṣ-ṣūfi' as-sa'īd al-ḡamī' as-sābi'a* as-Ṣa'īd, Kairo 1966, 333, pu-ult.

³²⁵ 'Asqalānī: *Ad-durar al-kāmina fi aḥwāl al-mī'a al-ḡamī'a*, Hyderabad 1348-50, 3, 488-489 (nr 1311).

Wir sind arme leute, in deine gasse getreten.

Eine milde gabe von deinem schönen antlitz (erbitten wir)!²²⁶

Dabei lehnte er den *samā'* ab. Als man 925/1519 in Aleppo die leiche des *samā'*freudigen Muhammad al-Hurāsānī an-Naǧmī hinaustrug, wirbelte sein schüler Qāsim al-'Aǧamī die ganze strecke bis zum grab um sich selbst. »als wäre er ein wirtel«²²⁷.

Von Mawlānā (gest. 672/1273) war die fröhliche art der bestattung sozusagen als übung eingeführt worden. In seinem kreis waren es nicht länger koranleser und gebetsausrufer, die das musizieren dabei besorgten, sondern eigentliche spielleute. Er erklärte die neuerung, wie es heisst, damit, dass die koranleser vor der leiche nur bezeugten, dass der tote ein muslim und ein gläubiger, die spielleute aber, dass der tote dazu noch ein mensch mit liebe zu gott sei. Ausserdem bestehe wohl grund zur freude und zu danksagungen, wenn der geist endlich aus dem gefängnis des leibes befreit zu gott fliegen dürfe. Zudem ermuntere dies die zurückgebliebenen, tapfer und opfermutig zu sein. Verse aus dem *Mahnavī* werden angeführt, die die sītischen trauerbräuche um Husayn verurteilen, ein offenkundiges erbstück aus der gedankenwelt Šams-i Tabrēzī's.

Der geist eines herrschers entrannt einem gefängnis.

Was sollen wir da die kleider zerreißen und warum die hände kauen?

Da jene könige der religion waren,

ist es doch eine zeit der freude, wenn sie die fessel abgestreift haben.

Sie eilten ins fürstentum.

warfen ab den halsblock und die ketten!²²⁸

Als dann Mawlānās stellvertreter und liebbling Šulāh ud-dīn-i Zarkōh zu grabe getragen wurde, gingen acht gruppen spielleute voran, und Mawlānā drehte sich singend mit bis zum ort der bestattung. An das totengebel in absentia auf einen in der fremde verstorbenen schüler schloss Mawlānā einen *samā'* an²²⁹. Sein sohn Sultān-i Walad soll bei der leiche seiner mutter *samā'* gemacht haben²³⁰. Zur zeit Sultān-i Walads (gest. 712/1312) soll ein feind der bewegung, Aḥī Aḥmad,

²²⁶ *Nisfahār*, artikel Bahā' ud-dīn-i Naqšband (388).

²²⁷ Ibn al-Hanbalī: *Durr al-bahār*, 2, 1, 35 (nr 375). Ġazālī: *Kawākib šā'ira*, 2, 243, 5-6.

²²⁸ Aḥāki 233, 9-234, 7. *Mahnavī* 6, 797-799 (ungestellt). Einiges bei Eva Meyerovitch: *Mystique et poésie en Islam*, Brügge 1972, 34. Zu Šams hier 246-247.

²²⁹ Firūdūn: *Radda*, 86. Bei Aḥāki 148 befand sich Mawlānā im *samā'*, als er auf übersinnlichem weg vom tod dieses zuhängers erfuhr, und verrichtete anschliessend das totengebel in absentia. Viele beispiele für totengebete in absentia bei Ġazālī: *Kawākib šā'ira*.

²³⁰ Aḥāki 780, 4.

einspruch dagegen erhoben haben, dass vor der leiche eines verstorbenen spielleute *ğazaliyyât* sängen, obwohl sogar dessen eltern es so gewünscht hatten. Ahi Ahmad behauptete, das sei eine dem religionsgesetz zuwiderlaufende neuerung. Sultân-i Walad entgegnete, diese einrichtung habe ein grosser, Mawlânâ, geschaffen und nur ein noch grösserer könne sie wieder aufheben. Wer als kleinerer dagegen angehe, setze sich der strafe der heiligen aus, denn — so fügt der berichterstatler hinzu — »eine schöne neuerung durch heilige entspricht einer unantastbaren satzung (*sunnat*) von profeten«³²¹, eine aussage, die für die übersteigerung des heiligenkultes durch Sultân-i Walad und seinen kreis typisch ist. Walads sohn Çalabî Ârif (Ulu Ârif Çelebi, gest. 719/1320) soll sogar gewagt haben, bei seiner ankunft in Sultâniyya, als dort noch trauer um den eben verstorbenen Olğāytū herrschte, sich im enthusiastischen tummel eines lauten *samâ* zu ergehen und, darüber zur rede gestellt, zu antworten: Wenn der könig gestorben ist — nun unser könig (gott) lebt! Wenn ihr trauer tragt — nun die gehorsamen knechte gottes haben freudenzeit!³²² Worte, mit denen er verhüllt auch seine genugtuung darüber zum ausdruck bringen wollte, dass der iltitische fürst abgerufen worden war. Mawlânâ selbst hatte verfügt, dass man bei seinem eigenen leichenbegängnis trommeln rühre, tamburin und kesselpauken schlage und ihn tanzend, fröhlich und die hände verwerfend zu grabe trage, damit alle wüssten, »dass die freunde gottes froh und lachend zur begegnung wallen«.

Ihr tod ist ein fröhliches und lustiges leben, ein fest.

Ihre stätte ist der garten eden bei (?) den paradiesesmädchen
Ein solcher tod ist mit *samâ* etwas schönes,

da ihn ein schöner und hübscher geliebter begleitet.³²³

Ein sonst unbeglaubigter vers Mawlânâs unterstreicht diese freude:

Wenn dann der ruf »appell« ertönt,

ziehen wir tanzend durchs tor hinein.³²⁴

Sein sohn Sultân-i Walad soll im sterben den vers gesprochen haben:

Heute nacht ist die nacht, in der ich freude erlebe.

Ich erlange befreitung von meinem selbst.³²⁵

³²¹ Aflâki 823, 11-824, 12

³²² Aflâki 861-862.

³²³ Sultân-i Walad: *Wâladnâme*, 112 Einige verse bei Molt: *Donne*, 244 Furûzânfar: *Risâla dar inşâ-ı ahvâl u zindagânî-i Mawlânâ*, 110. — Firâidün: *Risâla*, 115-116; Aflâki 590-593, zum misserfolg der naturwidrigen anweisung.

³²⁴ Firâidün: *Risâla*, 113

³²⁵ Aflâki 822, 16.

In wirklichkeit war jedoch die folge von Mawlānās tod ein grosses heulen, und andeutungen verraten, dass die stimmung bei solchen leichenbegängnissen zwischen lachen und weinen schwankte. Nach dem verschwinden, vielleicht der gewaltsamen beseitigung, Šams-i Tabrēzīs machte Mawlānā samā' und dichtete trauerlieder (*ğazaliyyāt-i marjiya*)³³⁶. In der nacht des totenmahls ('urs) für Šalāh ud-dīn-i Zarkōb wurden lieder, aber auch trauergedichte vorgetragen³³⁷. An der beerdigung Mawlānās sangen zwanzig gruppen von spieleuten die trauerlieder, die Mawlānā hatte aufschreiben lassen, die musikinstrumente erklangen, aber auch koranleser liessen sich hören, ju christen und juden betraueren den heimgegangenen³³⁸.

In den zusammenhang der angedeuteten entwicklung fügt es sich, dass der dichter Amīr Husraw-i Dihlawī in seinem epos *Magnūn u Laylā* (verfasst 698/1299) das leichengeleitete Laylās und den tod Magnūns anders schildert als über hundert jahre vor ihm Nizāmī. Bei Dihlawī gesellt sich Magnūn zum leichenzug seiner geliebten, geht lachend voraus, ohne den schmerz und das brandmal der leidtragenden, singt und tanzt, trägt verse der verzückung und des ausnahmestandes und ein liebeslied der vereinigung (*ğazal-i wišāl*) vor³³⁹. Natürlich ist die vereinigung mit Laylā gemeint. Nach Laylās grablegung springt er ihr nämlich nach und stirbt an ihrer seite.

Musik am grabe war und blieb für die strenggläubigen ein stein des anstosses. Als 929/1523 bei der beerdigung Ibn al-Bayūnīs in Aleppo eine süßgruppe musik machte, musste sich ein theologe, der sich darüber beschwerte, den hinweis gefallen lassen, andersdenkende nicht so rasch zu verurteilen und wenn schon, dann es ihnen direkt zu sagen³⁴⁰.

Gelegentlich wurde nach einer bestattung am frischen grab auch ein »gottesgedenken« (*dikr*) abgehalten, so 951/1544 in Aleppo: der scheich »begann mit dem gedenken gottes, und die leute sprachen es mit in einer stunde, die denkwürdig war«³⁴¹.

³³⁶ Aflāki 685, 10.

³³⁷ Aflāki 731, 3-12. Fürürānfar: *Risāla dar tabyq*, 110. Das todesjahr Zarkōbs ist unsicher: 657/ende 1258 oder 662/1263-4 (Ritter: *Philologika* XI, Der Islam 26, 1940, 125), nach Gölpinarlı aufgrund der sarkofaginschrift I. muḥarrām 657/29. dez. 1258 (Ritter in E)², artikel Djalāl al-Dīn Rūmī).

³³⁸ Aflāki 592-3.

³³⁹ *Magnūn u Laylā*. III. Muḥarrām, Moskau 1964, 251, 19-21. Muḥammad Ğunaymī Hılāl: *Laylā wa-l-Magnūn fī l-adabayn al-'arabi wa-l-fārisi*, Kairo 1954, 109. Ağāh Sirri Levend: *Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında Leylā ve Mecnun hikāyesi*, Ankara 1959, 40.

³⁴⁰ *Durr al-ḥabab* 2, 1, 363-364.

³⁴¹ *Durr al-ḥabab* 1, 2, 596, 1-2.

Die geschichtliche verbindung zwischen dem süfischen begräbnis mit musik und tanz und dem nichtchristlichen tanz von weibern ■ pauken und trommeln bei bestattungen, den Barhebraeus verbietet, ist noch nicht untersucht³⁴³. Fröhliches sterben und fröhliche leichenbestattungen werden gern als mirabilia fremder völker und gemeinschaften berichtet. Al-Mujahhar b. Tahir al-Maqdisi (4./10.jh.) erzählt, dass sich gewisse inder unter dem klang von saiteninstrumenten, zimbeln und trommeln vor die brennende grube begeben, in die sie sich stürzen wollen³⁴⁴. Nach Hans Schiltberger sollen bei den qipčaqen unverheiratet gewesene burschen nach ihrem tod mit spieleuten fröhlich zu grabe getragen worden sein, gleichsam als hielten sie jetzt hochzeit³⁴⁵, die tscherkessen dagegen hätten einen vom blitz erschlagenen ■ einer truhe auf einen baum gelegt und drei tage länze um den baum und ein gelage veranstaltet³⁴⁶. Nach 'Azzāwī weinen die kākā'iyya nicht über einen toten und begeben sich mit trommeln in grossem staat an sein grab³⁴⁷.

BEEINTRÄCHTIGUNG DES RITUALGEBETS DURCH DICHTUNG UND MUSIK

Die leiden, die Ḥallāḡ trafen, wurden vielfach darauf zurückgeführt, dass ein scheich ihn verflucht habe, als er ihm sagte, er schreibe ein gegenstück zum koran³⁴⁸. Dass die gegen Abū Sa'ids zeitgenossen Abū l-'Alā' al-Ma'arri (gest. 449/1057) erhobene anschuldigung, er habe mit seiner kunstprosa *Al-fuṣūl wa-l-ḡāyāt* dem koran etwas gleichwertiges an die seite stellen wollen, auf unkenntnis dieses werkes beruht, hat August Fischer nachgewiesen³⁴⁹. Doch wurde 666/1267-8 ein dichter namens Ibn al-Ḥaṣṣārī, wohnhaft in Nu'māniyya zwischen Bagdad und Wāsiṭ, verklagt, unter anderm weil er seine eigene dichtung über den koran stelle. Wie der regent in Nu'māniyya vorüberkommt und ihn der dichter in langen versen begrüsst, erschallt

³⁴³ A. J. Wensinck: *Über das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens*. Festschrift Eduard Sachau. Berlin 1915. 33

³⁴⁴ *Al-baḍ'* wa-l-ta'riḥ 4, 16

³⁴⁵ Hans Schiltbergers *Reisebuch*, III V Langmantel. Tübingen 1885. 40, 14-29

³⁴⁶ Ib. 63, 30-64, 6. Zum brauch der baumbestattung hatte Karl Meuli vor seinem tod eine arbeit in vorbereitung. Sie erscheint in seinen *Gesammelten Schriften*, bd 2, Stuttgart-Basel

³⁴⁷ 'Abbās al-'Azzāwī: *Al-kākā'iyya fi l-ta'riḥ*. Bagdad 1949. III.

³⁴⁸ Qudayri, kap. ḥuḍ' qalūh al-ma'āyih (gegen engel'komm 4, 121)

³⁴⁹ Der »Koran« des Abū l-'Alā' al-Ma'arri. Berichte über die Verh. d Sächs. Ak.d Wiss. Leipzig. Phil.-hist. Kl. 94, 1942. 2. Heft.

der gebetsruf. Der dichter will den hohen herrn davon ablenken und fordert ihn auf, einmal auf etwas neues, nicht immer auf uralte bekanntes zu hören. Damit gilt seine schuld als erwiesen, und der regent lässt ihn am andern tag ermorden³⁴⁹. Als der frühislamische dichter Munāzil al-Minqarī ein gedicht vortrug, während die andern das gebet verrichteten, fragte der chalife 'Umar I: Wer ist der verfluchte? Worauf ihm diese bezeichnung »der Verfluchte« (al-La'in) als name blieb³⁵⁰. Auch die haddāwa in Marokko lassen es oft am nötigen eifer für das ritualgebet fehlen und ziehen ihr gottesgedenken und ihre narkotika vor³⁵¹. Das *Qāhūs-nāma* verurteilt nichtsüßiyya, die sich zu sittenrichtern aufschwingen und die süßiyya darauf aufmerksam machen zu müssen glauben, dass jetzt die zeit zum gebet gekommen sei, denn süßiyya brauchten solche ermahnungen nicht³⁵². Gullāhī stellt Šihli, mit Baslāmi und Huṣrī, zu denen, die zwar ständig in mystischer entrückung gewesen, zu den gebetszeiten aber immer zu sich gekommen seien, um das gebet nicht zu versäumen³⁵³ - ein schon in der formulierung die graue theorie verratender rückblick. Das motiv vergessen des ritualgebets unter dem einfluss einer liebe, die alles hinter den gedanken an den geliebten zurücktreten lässt, findet sich jedoch schon in einem angeblichen vers Muḡnūns³⁵⁴ und soll gerade von Šihli auf die süßische liebe zu gott übertragen worden sein:

Ich vergass heute infolge meiner liebe mein ritualgebet.

Ich kann nicht mehr zwischen meinem morgen und meinem abend unterscheiden³⁵⁵.

Abū Sa'id soll nun einmal bei einer einladung in Qāyin, als er mitten in der verzückung eines samā' angerufen wurde, es sei zeit zum gebet, weitergelantzt und zurückgerufen haben: »Wir sind schon beim gebet³⁵⁶«. Er setzte also den samā' oder die ekstase im samā' dem wichtigsten gottesdienst des islams, dem ritualgebet, gleich und unterliess das gebet. Das vorkommnis kann historisch sein, aber im

³⁴⁹ Ibn al-Furwānī: *Ḥanādī ḡānī'a*, 359. Nuwayrī: *Ḥimām*, 2, 200, 1-8.

³⁵⁰ 'Abdalqādir al-Baḡdādī: *Ḥizānat al-adab*, Maro 1967 ff., 3, 209 (randzählung I, 531).

³⁵¹ René Brunel: *Le monachisme errant dans l'islam*, Paris 1955, 156-157.

³⁵² *Qāhūs-nāma*, Teheran 1967, 257, 2-4 ed. Nafīsī 188, 5-7; Reuben Levy: *A Mirror*, 254-5.

³⁵³ *Kaṭṭ* 330, 14-331, 10; Nicholson 257-8.

³⁵⁴ Nicht in der ausgabe seines diwāns von Şevkiye İnalcık, Ankara 1967.

³⁵⁵ Sulāmi 144, 14 Pedersen 350, III (var.) *Natābat*, sv. Abū Bakr al-Šihli (181), *Diwān Abi Bakr al-Šihli*, III Šayḡ, 157.

³⁵⁶ *Asrār* 240 Shuk. 293, 12-294, 5, Nicholson *Studies*, 60-61. Hiervon 110.

grundverlauf, ja sogar bis in entscheidende partien des wortlauts, zeichnet sich dahinter eine ältere geschichte ab, die nur an die stelle des samā' den koranvortrag setzt. Es ist die geschichte von 'Umar I: Dieser pflegte, wenn er sich mit anderen profetengenossen zum anhören einer sure des korans versammelte, zu Ibn Mas'ūd zu sagen: »Erinnere uns (*fakkimā*) an unsern herrn!« Dann konnte er sich die lesung anhören, bis die zeit des gebets schon weit vorgeschritten war. Hiess es dann: O fürst der gläubigen, das gebet, das gebet! so gab er nur zurück: Sind wir etwa nicht schon in einem gebet? Wobei er, wie der berichterstatler anfügt, an sure 29, 45 gedacht haben dürfte: »Aber gottes zu gedenken (*dikr allāh*) ist grösser (als das gebet)«³⁵⁷. Später behauptet einer, eine zeitlang als augenzeuge mit angesehen zu haben, wie der lange in Bagdad wirkende 'Abbādi (gest. 547/1152) jeden abend versprochen habe, das vorgeschriebene nachtgebet gleich nach dem samā' nachzuholen, aber jedesmal ohne gebet schlafen gegangen sei³⁵⁸. 'Abbādis älterer zeitgenosse Ahmad-i Ġām (gest. 536/1141) warnt vor leuten, die dem samā' so ergeben sind, dass sie ihm das ritualgebet opfern³⁵⁹. Die erste frage, die der richter von Almeria den klägern gegen Abū Marwān al-Yahūnisi stellte, war die, ob er über dem tanz heim samā' das ritualgebet vernachlässige, und bekam zu hören, dass das nicht der fall sei³⁶⁰, womit der einzige straftatbestand dahinfiel. Sultān-i Walad dagegen, dem ein hohes geistiges gebet vorschwehrt und für den der irdische vollzug alle möglichen formen annehmen kann, erkennt auch den samā' als eine solche form an³⁶¹.

Diese auffassung ist vorgebildet bei seinem vater Mawlānā³⁶². Mawlānā schliesst eine erzählung an, die das motiv mit einer vergottung

³⁵⁷ Qār 1, 91, untere hälfte. Der satz, den Mawlānā in einer samā'-verrückung ausgerufen haben soll: »Ich sehe nichts, ohne gott darin zu sehen« (Aṭāki 110, 8-9), stammt auch nicht von ihm selber und kann trotzdem von ihm gesprochen, das heisst nachgesprochen, worden sein.

³⁵⁸ 'Asqalāni *Liṣān al-Mīlān* o. 52-53, ruft im vorwort zu 'Abbādi *Al-taṣfiya fī ahwāl al-mulawwīfa*, seite zweiundzwanzig. Rūzbihān lässt sich in der samā'-verrückung nicht zum chalden ruten: *Rūzbihānāma* 198, 5-6.

³⁵⁹ Ahmad-i Ġām *Miftāḥ wa-naṣāḥat*, Teheran 1347, 193, 4-3 v. u.

³⁶⁰ *Fihrist al-muṭtarib*, RIEM 27, 1972-3, 110. Hier 229. Den sündhaften ubelstand beklagt rückblickend der historiker Salāwī (gest. 1315-1897) für den muslimischen westen, wo besonders seit dem 10./16. j. die ritualgebete hinter den hadras der süfischen orden mit ihren konzerten und tanzten oft hängen zurücktreten müssen und diese irren veranstaltungen sogar als das beste mittel betrachtet worden seien, sich gott zu nähern (Abū l-'Abbās Ahmad b. Hāmid an-Nāṣirī as-Salāwī *Al-ṭarīqah li-ahbār dīnawī al-maṣrīb al-aṣḡar*, Casablanca 1954, 1, 142-6).

³⁶¹ *Wahidnāma* (verfasst 690/1291) 88, im prosastück.

³⁶² *Fihrist al-muṭtarib* III, 16-12, 4. *Verständnis nektarabur*, nr 19, g. 23-24.

des scheichs verbindet: Die novizen seines vaters Bahā'ī Walad hätten diesen zum gebet gerufen. Er sei aber in seiner versenkung geblieben. Zwei novizen hätten bei ihm verharret, die andern hätten das vorgeschriebene ritualgebet verrichtet. Da habe einer mit seinen äusseren augen gesehen, dass die, die das regelrechte ritualgebet ausführten, in wirklichkeit den rücken der gebetsrichtung zugekehrt hätten und nur der scheich und seine beiden getreuen nach Mekka geschaut hätten. Das bedeute: Der scheich, der, dem spruch »sterbt, bevor ihr sterbt« gemäss, seinem ich abgestorben und in gott vernichtet ist, ist zum licht gottes geworden, und jeder, der sich vom licht gottes abwendet, kehrt im grunde genommen der gebetsrichtung den rücken zu³⁶³. An einer andern stelle vergleicht Mawlānā den sänger beim samā' mit dem vorbeter beim ritualgebet: Die leute folgen ihm genau. Wenn er gewichtig singt, tanzen sie gewichtig. Wenn er leicht singt, tanzen sie leicht. Damit zeigen sie, dass sie im innern den geboten und verboten gottes genau folgen³⁶⁴. Er soll den samā' unumwunden als das »ritualgebet der liebenden« (*namāz-i 'uṣṣāq*) bezeichnen³⁶⁵, ja das verhalten Abū Sa'īds, wie es in unserer geschichte erzählt wird, in neuer form nachgespielt haben: Als man einmal vor Mawlānā die fiedel spielte und Mawlānā in verzückungen war, soll ein derwisch plötzlich zum »zweiten gebet«, das heisst zum nachmittagsgebet, gerufen haben. Da habe Mawlānā erwidert: Nein, nein, jenes »andere gebet« ist nicht dieses andere gebet! Beide sind zwar rufer gottes, aber das eine ruft das äussere zum dienst, dieses unser anderes dagegen ruft das innere zur liebe und zur erkenntnis gottes³⁶⁶.

Firēdūn will bei den teilnehmern am samā' gebetsbewegungen erkennen: stand, verneigung, fussfall, womit sie »wie beim ritualgebet« den geliebten anbeteten³⁶⁷. Afāki verwendet, auf autorität ungenannter gewährleute, den ausdruck »den gottesdienst des musikhörens verrichten«³⁶⁸.

Šams-i Tabrēzi sprach sich ausdrücklich gegen das unterlassen des ritualgebets aus, jedoch ohne dabei den samā' als vermeintlichen

³⁶³ *Fihl mā* III 12, 5-14; 75, 5-12. *Mawlānān mektubları*, nr 19, p. 24, mit nachtrag p. 154 (ohne den namen Bahā'i). Šams-i Tabrēzi: *Maqālāt*, 284, 4-10 (=Mawlānā mit sich selbst beschäftigt=) Firēdūn: *Risāla*, lb. Afāki 184, 9-15 (samā' ersetzt durch weisheitsvortrag).

³⁶⁴ *Fihl mā fih* 137, 2-5.

³⁶⁵ Afāki 394, 15.

³⁶⁶ Afāki 395, 1-5.

³⁶⁷ Firēdūn: *Risāla*, 67.

³⁶⁸ Afāki 187, 18 (*ho-ihādāt-i samā' qirān namāz*). Hier 230.

ersatz zu erwähnen. Er wandte sich, wie viele vor und nach ihm, nur gegen die, die glaubten, die innere Frömmigkeit enthebe sie der äusseren Werke, was nach Šams-i Tabrēz dem Gebot, dem profeten nachzufolgen, zuwiderläuft³⁶⁹. Avicenna hatte über das äussere ritualgebet ein inneres gestellt, das er mit der Erkenntnis Gottes identifizierte, aber damit das äussere, dem Körper zugewiesene nicht etwa abschaffen oder für überflüssig erklären wollen³⁷⁰.

Andere, meist etwas verstörte šūfiyya haben hier und da Dichtung mit dem ritualgebet vermischt. Rōzbihān-i Baqlī (gest. 606/1209), der selber bis vor den Tod samā' übte, soll einmal beim ritualgebet von einer Verückung überwältigt die Lesung abgebrochen und folgende zwei Verse in širāzīer Mundart gesprochen haben:

Der eine fühlt sich wohl bei Rebhuhn und Falke.

Der andere fühlt sich wohl bei Askese und Gebet.

Armelig Rōzbihān herr.

das sich schon bei einem Gebetsnis wohlfühlt.

Alle anwesenden entfernten sich wegen dieses Verlustes gegen die Gültigkeit des ritualgebets bis auf sieben Personen, die dafür einen hohen Grad religiöser Vollkommenheit erreicht haben sollen³⁷¹. Nach ähnlichem Modell ist die Geschichte von Bāhā 'Alīšāh-i Mağdūb in Harāt aufgebaut. Wie er als Vorbeter einen Vers zu Gehör bringt, verlässt der gelehrte Sayf ud-dīn Aḥmad-i Taftāzānī das Gebet, aber Ġāmi (gest. 898/1492) vollendet es. Taftāzānī weiss wohl, dass er damit einen besonderen Segen unwiederbringlich verloren hat, hält jedoch die Einhaltung der formalen Vorschriften für gottwohlgefälliger³⁷². In der Mešreblegende rezitiert der Narr Mešreb in einem Frühgebet als Vorbeter zwei Verse des Ḥāfiḡ. Wird darüber zur Rede gestellt und verteidigt sich mit der seltsamen Ansicht, dass am jüngsten Tag Koran und sunna sowieso den Menschen aus dem Herzen gewischt seien und man dann auch mit Ḥāfiḡ beten könne³⁷³. Abū l-'Abbās

³⁶⁹ *Muqālāt* 61-62.

³⁷⁰ *Risāla fi mahāyvat as-salāh*, bei M.A.F. Mehren: *Trattés mystiques... d'Avicenne*, III^e fascicule, Leiden 1894, 28-43. Gardet: *La connaissance mystique chez Ibn Sīnā*, 51, anm. 1. Richard Walzer: *Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen*, Miscellanea medievaleia I, Antike und Orient im Mittelalter, ed. Paul Wilpert, Berlin 1971, 192f.

³⁷¹ Randglosse nicht vor dem 10./16. Jh. in der hs. Ġāmi von Rōzbihān-i Baqlī: *'Aḥḥar ul-'āfiqīn*, abgedruckt in *Rūḥumāy-i kitāb* 13, 1971, 727, und *'Aḥḥar ul-'āfiqīn*, ed. Ġawād-i Nūrbaḡā, Teheran 1349, 129, nr. 12.

³⁷² 'Ubaydullāh-i Harawī, bei Fikr-i Salḡōqi: *Mazārāt-i Harāt*, [Kabul] ohne Jahr, 1, 139-140.

³⁷³ Martin Hartmann: *Der islamische Orient* 1, 170-171.

al-Qāsim as-Sayyārī (gest. 342/953) ■ Marw schlug einen vers vor, den man verwenden könnte, wenn man mit versen das ritualgebet verrichten dürfte³⁷⁴.

Mag an diesen erzählungen auch manches erfunden sein, so ist doch bei Yahyā Bāḡarzi der wunsch der vater des gedankens, wenn er behauptet, kein scheich habe aus dem samā' einen brauch und eine moralische qualität gemacht oder wegen des samā' lilaneien und gottesdienstliche pflichten vernachlässigt³⁷⁵.

»DER TÄNZER UNSERER LIEBEN FRAU«

Im kreise Abū Sa'īds konnte der tanz selbst auch den charakter einer leistung für gott, einer menschlichen handlung zu ehren gottes, annehmen. Die eine geschichte, die uns darüber mitgeteilt wird, ist alles andere als zweifelsfrei, sie zeigt aber, mit welchen gedankengängen der samā' bei den anhängern Abū Sa'īds und vielleicht von ihm selbst verknüpft wurde. Ibn-ı Bākōya, der samā' und tanz ablehnte, hörte im traum dreimal hintereinander die aufforderung: »Erhebt euch und tanzt für gott (illāh)!« Am morgen besuchte er den scheich und hörte, wie dieser im haus sagte: »Erhebt euch und tanzt für gott!«³⁷⁶ Der bericht will nur eine bekehrung zum samā' schildern und keineswegs den tanz als eine notlösung hinstellen, die gott als gottesdienst gelten lässt, falls ihm ein mensch nichts anderes zu bieten hat. Aber dieser tanz erinnert an eine christliche legende, ■ der der tanz die einzige kunst ist, mit der ein armer mann gott anzubeten weiss, an die legende vom »tänzer unserer lieben frau«, die in Frankreich ende des 12.jh. n. Chr. entstanden ist³⁷⁷. Ein überalterter gaukler möchte in einem kloster mitsingen und mitbeten, kann aber nur tanzen. Also tanzt er in einer unterirdischen kapelle vor dem bild der mutter gottes sein ganzes repertoire durch, bis er erschöpft hinfällt. Der abt, der zugesehen hat, ist gerührt und muss dieses bemühen im höchsten grad anerkennen. Als mögliches muster dieser legende wird die antike geschichte eines alten schauspielers angegeben, der täglich auf dem kapitol komödie spielte, um den göttern eine freude zu bereiten³⁷⁸. Das motiv des gottesdienstes, der auch dann an-

³⁷⁴ Sulamī: *Fahāqāt* 446, 14-17/Pedersen 468, 3-6 *Fayḥ*, 2, 305, 20-23 (var.)

³⁷⁵ *Anwād al-ahbāb* 2, 229, 1-2

³⁷⁶ *Asrār* 93-94/Shuk 109, 1-16.

³⁷⁷ *Del tuncior Nostre-Dame*, übersetzt und kommentiert von Wilhelm Hertz: *Spielmannsbuch*², Stuttgart 1900, 237-242; 419-420

³⁷⁸ Hertz ib. 419.

genommen wird, wenn er mit einfachern oder andern als den vorge-schriebenen mitteln durchgeführt wird, sofern er nur aus tiefem herzen kommt, ist im westen noch in anderer form bekannt. Ein weiser bischof soll ein mütterchen, das nur »om« beten konnte, versichert haben, dass ihr gebet mehr wert sei als seine eigenen regelrechten gebete.³⁷⁹

Im islamischen orient ist das motiv, so gesehen, zwar ebenfalls weit verbreitet, enthält aber statt der figur des tänzers oft die eines musikanten, und in den meisten fällen ist es nicht reine gottesverehrung, die den verzweiferten künstler zur ausübung seines berufes im dienste gottes treibt, sondern ein wunsch, dessen erfüllung er nur noch von gott erwartet. Eine auswahl solcher geschichten erhält man durch zusammenstellung der belege, die Émile Dermenghem³⁸⁰, Hellmut Ritter³⁸¹ und Badī' uz-zamān-i Furūzāfar³⁸² im einzelnen gesammelt haben. Der grundgedanke liegt jedoch schon in einer geschichte vor, in der der arme schlucker dem helfer überhaupt nichts vorweisen kann, sondern sich ihm einfach als gast aufdrängt. Das ist die geschichte des mystikers Tināfi (gest. nach 340/952). Als dieser mittellos nach Medina kam und fünf tage nichts zu essen hatte, begab er sich ans grab des profeten, ernannte sich zu dessen gast und legte sich hinter der kanzel schlafen. Im traum erschien ihm Mohammed mit Abū Bakr, 'Umar und 'Alī und gab ihm ein stadenbrot. Er ass sofort die hälfte. Als er erwachte, lag die andere hälfte tatsächlich neben ihm.³⁸³ Dem stamm dieser geschichte, mit dem stummen bittsteller, lassen sich morphologisch der typus mit dem »plappernden« oder »stammelnden« und der typus mit dem »musizierenden« bittsteller aufpfropfen.

Der plappernde typus ist zum beispiel bei Gāmi vertreten, in dessen *Subḥat ul-abrār* ein nichtaraber in die gesellschaft einiger araber gerät, die sich über kamele, sänften, trockentäler, küsten und derartiges unterhalten, und glaubt, das seien fromme gebete (da er das arabische nur als sprache der religion kennt). Er spricht alles nach und erreicht für seine aufrichtigkeit gottes vergebung.³⁸⁴ Die macht des glaubens,

³⁷⁹ Jean-Jacques Rousseau: *Confessions*, teil 2, buch 12.

³⁸⁰ *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris 1954, 13 f. Aus ihm meine kenntnis Rousseaus.

³⁸¹ *Das meer der seele*, Leiden 1955, 80, unten.

³⁸² *Šarḥ-i Maḥnaw-i Isrāfīl*, Teheran 1346-8, I, 753 ff.

³⁸³ Sufami 370, 7-371, 2 Pedersen 382, 7-383, 5.

³⁸⁴ *Subḥat ul-abrār*, 'iqd 27, lith Teheran 1353 4/1313 q. 156-157 *Hafī an-nawāz* 536-537.

der aufrichtigkeit, der wahrhaftigkeit, die alles wissen überholt und ungebildete türken und indische götzendiener, aber auch christen und muslime bei ihren bemühhungen zu verblüffenden ergebnissen bringt, haben Awḥad-i Kirmānī, Mawlānā, Bahā'-i Walad und andere oft hervorgehoben³⁸⁵.

Das älteste beispiel für den musizierenden typ liefert unser Abū Sa'īd. Ein alter pandoraspieler, der nirgends mehr ankommt und sogar von seiner familie verjagt worden ist, geht auf den friedhof Ḥira bei Nāsābūr, um wenigstens gott etwas vorzuspielen, damit dieser ihm etwas zu essen gibt. Die ganze nacht spielt er für gott auf der langhalstaute und schläft am morgen erschöpft ein. Gott aber erhört sein flehen und schickt eine frau, die fürbitte sucht, mit einem geldbetrag zu Abū Sa'īd. Der schein weiss wie immer durch helllicht, was sich auf dem friedhof zugetragen hat, und lässt dem armen musikus das geld, das er selber nicht minder nötig hätte, auf den friedhof bringen. Dafür erhält er dann am andern tag den doppelten betrag durch einen andern spender³⁸⁶. Diese geschichte hat 'Aṭṭār in sein *Musibatnāma* eingearbeitet³⁸⁷. 'Aṭṭār's lehre ist: Die leute mit beschränktem verstand haben es leicht. Frechheit ist ihnen, weil sie verrückt sind, erlaubt. Eine abweichende fassung mit dem chalifen 'Umar I als helden statt Abū Sa'īd und mit Medina als schauplatz statt Nāsābūr gibt Mawlānā³⁸⁸. Ḥwāgōy-i Kirmānī bedient sich der geschichte, um den sinn seiner dichtung *Rawdat al-anwār* (verfasst 743/1342-3) zu beschreiben. Er selber sei jener spielmann³⁸⁹. Dermenghem bringt versionen aus Nordafrika, eine mit einem flötenspielenden hirtin und eine mit einem trompetenblasenden neger.

Verwandtschaft mit dem motiv hat auch die erzählung von dem hirtin, der gott aus lauter verehrung schuhe nähen, kleider waschen, die läuse töten will, oder von dem steinhauer, der für gott ein haus baut, um ihn zu bewirten. Der hirt in der einen, der steinhauer in der andern fassung wird von Moses für den unfug und die falsche gottesvorstellung gescholten, von gott selber aber angenommen³⁹⁰.

³⁸⁵ *Mundqib-i Awḥad* 77-79. *Fihī mā fih* 89, 8-10. Afākī 460-462. Bahā'-i Walad: *Ma'ārif* [I] 317-319, 377-378, 380; [II] Teheran 1338, 179-180 (mit parallelen in I, 203f und I, 303).

³⁸⁶ *Aṣṣadr* 116-117 Shuk 138, 15-140, 5.

³⁸⁷ *Musibatnāma*, maqāla 38. Bib. Teheran 1354, 417-418. Ritter: *Meer der seele*, 80.

³⁸⁸ *Maṭnawī* I, 1913-1916; 2072-2090; 2104-2108; 2161-2222.

³⁸⁹ *Rawḍat al-anwār*, Teheran 1306, 53-55.

³⁹⁰ *Maṭnawī* 2, 1720 ff. Jes P. Asmussen: *Studies in Judeo-Persian Literature*, Leiden 1973, 68-73.

Da diese legende auch in der jüdisch-persischen überlieferung erscheint, ist bewiesen, dass der grundgedanke auch bei den juden Persiens anklang gefunden hat.

Der tanz zum lobe gottes findet sich später in Marokko beim stifter des ordens der darqāwa 'Alī al-Ġamal (gest. 1779 n. Chr.). In seinem geistlichen vermächtnis an al-'Arabi b. Aḥmad ad-Darqūwī (gest. 1239/1823) führt er das tanzen zum lobe gottes auf Ġa'far b. Abi Tālib, den allbekannten Ġa'far al-Tayyār (gest. 8/629), zurück³⁹¹.

Beim bori im Sudan tanzt eine frau zu ehren des profeten³⁹², sozusagen eine »tänzerin unseres lieben herrn«.

MUSIK IM PARADIES

Manche filosofierende muslime, auch ṣūfiyya, haben in der kreisbewegung der sfären den ausdruck einer liebe von deren geistwesen zu gott gesehen und im tanz der verzückten hienieden die menschliche entsprechung dazu gefunden³⁹³. Manche haben in der musik eine erinnerung an den klang der stimme, mit der gott in der präexistenz die menschen angesprochen hatte, und eine wiedererweckung der liebe zu gott durch diese erinnerung entdecken wollen. Auf diese theorien ist hier nicht einzugehen. Die umkreisung des gottesthrones durch die engel, wie sie in sure 39, 75 beschrieben wird, eignete sich nicht zum gleichnis für den samā', da die engel gott wohl preisen und ihm huldigen³⁹⁴, ihn aber nicht lieben, sondern nur fürchten³⁹⁵. Der wahre ṣūfī denkt jedoch daran, wenn er auf der pilgerfahrt in Mekka den umgang um die ka'ba vollzieht³⁹⁶.

Ein anderes ist die frage, ob es auch im paradies samā' gebe. Diese frage wird von zoroastriern und von muslimen bejaht. In den beiden neupersischen versifikationen des *Ardā-Wirāz-nāmag*, aus dem 7./13. jh. und vom jahr 902/1532, kommen die menschen, die auf erden schädliche tiere getötet haben, im paradies an einen ort, wo sie flöte spielen und

³⁹¹ Louis Rinn: *Marabouts et Khouan*. Algier 1884, 233. Danach Octave Depont et Xavier Coppolani: *Les confréries religieuses musulmanes*. Algier 1897, 503, unten.

³⁹² Rudolf Kris und Hubert Kris-Heinrich: *Folksglaube im Bereich des Islam*. Wiesbaden 1960-1962, 2, 193.

³⁹³ Die Treuen Brüder, bei Nicholson: *Majma'i*, bd 8, 144. Daylamī: 'Aḥ al-*alif*, 40. Yahyā as-Suhrawardī: *Hikmat al-Isrāq*, bei Henry Corbin: *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Suhrawardi*, Bibliothèque Iranienne 2, Teheran-Paris 1952, 242, 4-7, und seine schule Auch sonst.

³⁹⁴ Josef Henninger: *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 18, Schöneck/Beckenried 1951, 63, oben.

³⁹⁵ Sure 16, 50.

³⁹⁶ *Luma'* 172, 7-9.

tanzen³⁹⁷. Sure 30, 15: »Die gläubig waren und getan haben, was recht ist, finden auf einer aue ergötzung«, wird von Muğāhid so erklärt: »Das ist der samā' der schönäugigen und grossäugigen (paradiesesmädchen) mit den reizenden stimmen, die da sagen: Wir sind die ewigen und sterben nie, wir sind im glück und geraten nie ins elend«³⁹⁸, anonym auch: »Wenn die schön- und grossäugigen im paradies singen, erblühen dort die bäume«³⁹⁹. Auf die frage eines beduinen, ob im paradies samā' zu erwarten sei, soll der profet geantwortet haben: »Ja, beduine. Im paradies fliesst ein bach, an dessen ufern weissgesichtige, palmblattartige jungfrauen weilen, das heisst sie sind so zart und schlank wie palmblätter. Sie singen mit schöneren stimmen, als die menschen je gehört haben«. Nach anderer überlieferung stehen im paradies bäume mit silbernen glöcklein. Jedesmal wenn die paradiesbewohner samā' haben wollen, schickt gott unter dem thron hervor einen wind, der dann in diese bäume fährt und die glöcklein in bewegung setzt, so dass ein klang ertönt, der die leute auf erden, wenn sie ihn hörten, vor entzücken sterben liesse⁴⁰⁰.

Als aber Abū Sa'id gestorben war, sah ihn ein derwisch im traum und fragte ihn: Du bekundetest im leben eine grosse leidenschaft für den samā'. Wie steht es jetzt damit? Er erhielt zur antwort den vers:

Nach den melodien des Mawsil⁴⁰¹ und den klängen der orgel
hat mir die stimme des schönen jedes bedürfnis genommen⁴⁰².

Es wären also, in der auffassung dieses träumers, die hilfsmittel, die erinnerungszeichen, die blossen nachklänge der wahren musik für Abū Sa'id im jenseits dahingefallen. ■ hätte nach dem tod die stimme seines herrn selbst vernommen.

· TOTENTHURN

Doch hatte Abū Sa'id seinen jüngern noch kurz vor dem tod ans herz gelegt, gerade an seinem grab immer wieder samā' abzuhalten,

³⁹⁷ Dastur Kajkhusru Dastur Jamaspī Jamasp Asar *Arda Viraf Namch*, Bombay persischer text 13, Christian Bartholomae, *Die Zendhandschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek in München*, München 1915, *45, hv. M 20, 8, 22b, unten.

³⁹⁸ Qutayri, kap samā' komm 4, 134.

³⁹⁹ Ib., komm. 4, 143.

⁴⁰⁰ *Awā'id ul-ahbāb* 2, 180, 14-181, 4.

⁴⁰¹ Gemeint ist wohl nicht Ibrāhīm, sondern dessen sohn Ishāq al-Mawsilī (gest. 235/830); Eckhard Neubauer *Wfsaker au Hat der frühen 'Abbasiden*, diss. Frankfurt M., 1965, 187. Zu Ishāq s. J.E. Bencheikh *Les manciens et la poésie. Les écoles d'Ishāq al-Mawsilī* ■ 235 ff. et d'Ibrāhīm al-Mahdī m 224 H.; *Arabica* 22, 1975, 114-152.

⁴⁰² *Asrar* 384 Shuk. 478, 7-■ (vers. leergelassen).

nur dann würden die ġinn, die schon zu seinen Lebzeiten immer dabeigewesen seien, auch ihnen ihren Dienst nicht versagen⁴⁰³. Den Auftakt zu dieser Institution scheint gleich nach seinem Tod ein Leichenmahl gebildet zu haben, das an zwei Tagen veranstaltet wurde. Der Bericht darüber ist legendär verbrämt, aber mit der Einrichtung als solcher dürfte es seine Richtigkeit haben. Zur zweiten dieser Leichenfeiern wird ausdrücklich gesagt, dass man den Flickenrock des Scheichs und die Flickenröcke der Versammelten zerriss⁴⁰⁴, mit grösster Wahrscheinlichkeit beim *ṣamāʿ*. Vielleicht war es an einer dieser beiden Feiern, wo Abū Bakr Muḥammad al-Wāʿiẓ as-Sarāḥī seine *qṣida* auf den Scheich vortrug, von der uns zwei Verse erhalten sind⁴⁰⁵.

Die süfische Bezeichnung für das Leichenmahl ist *ʿurs*⁴⁰⁶, pl. *a'rās*. Es ist nach dem Wörterbuch das Gastmahl, das zur Rezitation der 1. Sure ein Jahr nach dem Ableben eines Grossen abgehalten wird, übertragen vom Gastmahl bei einer Hochzeit⁴⁰⁷. Man kann *ʿurs* mit »Jahrzeit« übersetzen. Es braucht aber, wie in unserem Fall, kein Jahr über den Tod zu verstreichen. Nach Aflāki kann man *ʿurs* am 7. oder am 14. Tag oder ständig bis zum 40. Tag oder auch später abhalten⁴⁰⁸. Die Abhaltung bald nach dem Tod ergibt sich deutlich auch aus der Kritik Ibn al-Gawzīs an dieser süfischen Einrichtung. Er tadelt zweierlei: Erstens dass die *sūfiyya* das Weinen beim Tod eines der Ihrigen verpönten, und zweitens dass sie beim Tod eines der Ihrigen eine Einladung namens *ʿurs* veranstalteten, dabei sangen, tanzten und spielten⁴⁰⁹. Dieser Charakter des Festes wird bestätigt durch eine weitere Übertragung, die Dāya vornimmt. Er hält den *ṣamāʿ*

⁴⁰³ *Azār* 349, 4-5 v.u.; *Shuk* 438, 1-3; *Ḥolāt* 105 *Shuk*, 61, 1-4.

⁴⁰⁴ *Azār* 364; *Shuk* 457, 15-16.

⁴⁰⁵ *Azār* 114, unten; *Shuk* 136, 20-137, 6. Hiervon 89. Als Burtūn ad-dīn Muḥaqiq-i Tirmidī 638 (1240-41) in Kayseri gestorben war, pilgerte sein Schüler Mawlānā dorthin an sein *maḥab*, um einen *ʿurs* abzuhalten (Aflāki 68, 18).

⁴⁰⁶ Die Vokalisierung *ʿurs* bei Bahār: *Subḥānāsī*, 2, 200 und 217, muss ein Fehler sein. Richtig Wilhelm Heinz, *Der indo-perische Dichter Bihār, sein Leben und Werk. Ex orbis religionum (Studia Geo- Widengren)*, 2. Lenden 1972. Vgl. Sir Walseley Haig: *Muntakhabat-t-Tawdīk bi ʿAḥb-i-Qādir itm-i-Mufīd Shāh kamm an 41-Bādānī*, 3, 45, ann. 3. Das Wort *ʿurs* kann allgemein »Fest«, besonders »Hochzeitsfest« heissen (Aflāki 303, 4, 319, 7), aber auch »Hochzeitsfest« (Aflāki 719, 19, 728, 8-18). Die mawlawiyān nennen den jährlich wiederkehrenden Todestag Mawlānās am 5. ġumādū II »Brautnacht« (*ṣab-i ʿurs*), verleiht aus *ṣab-i ʿurs* *ḥawṣa* »Nacht der ʿursnacht« (Ritter *Die Meschnafeier*, Oriens III, 1962, 285, Gölpınarlı 425).

⁴⁰⁷ *Farhang-i Anarūd* s.v. *ʿurs*.

⁴⁰⁸ Aflāki III: 395; 396. Vgl. ib. 15, 16 »Totenfeier des 40. (Trauer-)Tages«, nach 39 Trauertagen.

⁴⁰⁹ *Tadhīr Ihlis*, qāṭa māta labum mayyit (318-319).

für den novizen an dem punkt seiner entwicklung für erlaubt, wo seine triebseele ihren tadelswerten eigenschaften abgestorben sei, wie ja die *sūfiyya*, wenn einer von ihnen gestorben sei, — so sagt er — »zu dessen 'ursu samā' machten. Zugleich diene der samā' zur beglückwünschung des herzens, das nun mit den lobenswerten eigenschaften den bund fürs leben geschlossen habe⁴¹⁰.

Das leichenmahl Abū Sa'īds (*'urs-i šayḥ*) in Mēhana soll am 4. und 5. tag nach dessen tod stattgefunden haben. Als die nachricht vom hinscheiden Abū Sa'īds nach Nēšābūr gedrungen war, begab sich Qušayrī in den konvent der strasse der 'ad(a)niwalker, wo Abū Sa'īd immer gewohnt hatte und der ihm vielleicht gehörte, leitete hier die trauerversammlung (*šāhib-mātaml kard*)⁴¹¹ und veranstaltete nach beendigung der beileidskundgebung (*ta'ziyat*) hier ebenfalls ein leichenmahl (*'urs-i šayḥ bi-kard*)⁴¹². Der »siebte tag«, an dem dann anderes geschieht, ist möglicherweise vom tod Abū Sa'īds an gerechnet. In diesem fall wäre dieses leichenmahl in Nēšābūr in der zwischenzeit abgehalten worden. Falls mit diesem »siebten tag« aber eine woche nach dem nēšābūrer leichenmahl gemeint sein sollte, bliebe dessen zeitpunkt für uns unbestimmbar, kann aber bei den guten verbindungen zwischen Mēhana und Nēšābūr kaum viel später zu liegen kommen. Kurz danach brach Qušayrī, laut dem gleichen berichtersteller, mit vierzig einer runden zuhl — angesehenen mutasawwifā nach Mēhana auf, um dort dem toten im grabe seine ehre zu erweisen. Als er von weitem des ortes ansichtig wurde, stieg er vom pferde, blieb stehen und liess durch die ihn begleitenden »leser« oder »sänger« (*muqriyān*) einen »vierzeiler des scheichs« vortragen. Er geriet in verzückung und warf den rickenrock ab, ebenso die begleiter. In Mēhana aber hatte man von seinem kommen erfahren. Die söhne und die novizen Abū Sa'īds

⁴¹⁰ *Mirzād al-'ihād*, Teheran 1312, 205, mitir-ed. Muhammad Amin-i Riyāhi, Teheran 1352, 364, 10-15 (dazu kommentar ib. 643).

⁴¹¹ Ob *šāhib-mātaml* oder *šāhib-mātaml*, ist nicht ganz klar. Fehlt bei Dihhudā: *Luḡatnāma* Schema 1 *šāhib-dīwān*, *šāhib-dīwān*, abstr. *šāhib-dīwānī*. Schema 2 (*tarkib-i idāfi*), *šāhib-i 'ilm*, *šāhib-i 'ilm*, abstr. *šāhib-i 'ilmī*. Für die formen als solche vgl. *Asrār* 24, 15 (Dihhudā), 127 uft. 128, 10; Shuk 23, 7, 150, 5; *Taqīq*, 2, 43, 6. Felix Tauer *Cinq optacules de Hāfi-i Ahrā*, Prag 1959, pers. 15, 3. Für die lesung mit *idāfa* vgl. Zayn ud-dīn Mahmūd-i Wāḡif, *Badā'i' ul-waḡā'ī*, ed. A. Boldyrev, Moskau 1961, I, 343, 7 (*muḡtā'ī*) »-andar ān firqa-i šāhib-i 'ilmān Schema 3: *šāhib-i 'ilm*, pl. *šāhib-i 'ilm*, abstr. *šāhib-i 'ilm* *Asrār* 128, anm. 14; 194, 9; 195, 10; Shuk 150, 19, 234, 3, 235, 3.

⁴¹² *Asrār* 36h Shuk 463, 9-15. Als die nachricht vom tod Tuḡrils (455:1063) in Ray nach Bagdad drang, hielt der dortige wesir Fahr ad-dawla b. Ḡāhīr *■* tage später eine trauerversammlung ('Imād ad-dīn al-Isfahānī: *Ta'rīḫ dawlat al-Safāwīq*, Kairu 1900, 27, 2-4).

holten die ankömmlinge ein. Die »leser« sangen weiter, und auch die mēhaner warfen die flickenröcke ab. Unter fortwährendem spiel der »leser« drehten sich die derwische der vereinten gruppen im staub bis zum grab des scheichs⁴¹². Die flickenröcke muss man wiederaufgenommen haben, denn am grab — so meldet der bericht — zerriss man sie. Quṣayrī wurde aufgefordert, am grab einige worte zu sprechen, doch er tat es aus ehrerbietung vor dem scheich nicht, sondern verlegte die versammlung in die dortige freitagsmoschee. Dabei bekannte er, dem scheich ehemals ungerechtfertigterweise entgegengetreten zu sein: »Wer aber mit theologie einem mann des mystischen zustandes entgegentritt, tut unrecht«⁴¹³. In diesem satz fasst der autor das zwiespältige verhältnis, das Quṣayrī zu Abū Saʿīd zeitlebens gehabt haben soll, zusammen, enthüllt dessen kern und verrät die tendenz, nach der er in seiner ganzen darstellung den gegensatz zwischen beiden aufgezo-gen hat. Ob sich das alles zu lebzeiten und nach dem tode des scheichs so abgespielt hat, bleibt mehr als fraglich. Aber der gegensatz als solcher hat gewiss bestanden, denn Abū Saʿīd war immer der gefühlsmensch und Quṣayrī immer der gelehrte. Quṣayrīs reise nach Mēhana wäre zeitlich möglich, denn erst fünf jahre später wurde er aus Nēṣābūr vom seldschukischen minister verfolgt und wanderte für zehn jahre nach Bagdad aus.

Als jahrzeiten scheinen die samāʿveranstaltungen am grab Abū Saʿīds weiterbestanden zu haben, auch wenn der autor der *Asrār* nur sagt, dass jedes jahr leute von weither an das grab gekommen seien. Aber auch sonst blieben samāʿ und flickenrockabwerfen (*ḥirqabāz*) dort stets in übung⁴¹⁴, bis um die mitte des 6./12.jh. die ganz allem ein vorläufiges ende machten und auch die verehrer des meisters eine zeitlang nur noch verstohlen bis zu einem punkte pilgern konnten, von wo aus man den flecken sieht und wo eben schon Quṣayrī vom pferd gestiegen sein soll⁴¹⁵.

⁴¹² Ähnlich soll Šams-i Tabrēzi bei seiner rückkehr aus Damaskus vor Konya von den jüngern Mawlānās eingeholt und mit samāʿ und unter wirbeldrehungen der jünger in die stadt geführt worden sein (Aflākī 697, 9). Mawlānā und seine anhänger besuchten nach einer rückkehr nach Konya musizierend und singend das grab Bahāʾi Walads (Aflākī 761, 5-7). — Nur eine sorgfältige untersuchung könnte zeigen, wie weit die darstellung Aflākīs die wirklichkeit wiedergibt und wie weit sie von der vita Abū Saʿīds literarisch beeinflusst ist. Beeinflussung ist nachweisbar; hier 24, anm. 28/362, anm. 141; hier 330, anm. 69, vielleicht auch in der nachsichtigen erziehung, hier 486, anm. 96a.

⁴¹³ *Asrār* 369-370/Shuk. 464, 13-465, 7.

⁴¹⁴ *Asrār* 351, untere hälfte Shuk. 440, 13-14.

⁴¹⁵ *Asrār* 351, 2-9/Shuk. 440, 5-6.

Die totenfeste, als jahrzeit oder anders, waren und sind im islam weit verbreitet. Als Mawlānās vater Bahā'-i Walad in Konya starb, ritt sultan 'Alā' ud-dīn Kayqubād I (616-634 [1219-1237]) eine woche nicht aus, speiste dann (?) eine woche die armen in der moschee und verteilte ihnen geld »zum zwecke des 'urs jenes hohen königs«⁴¹⁷. Nach Mawlānās tod ritten der sultan und die befehlshaber vierzig tage nicht aus, und es wurden totenmähler (*urshā*) gegeben, an denen *samā'* abgehalten, verse vorgetragen und kleider zerrissen wurden⁴¹⁸. Nach Ṣalāh ud-dīn-i Zarkōbs ableben wurden »in der nacht des 'urs«, wie gesagt, lieder und traergedichte vorgetragen⁴¹⁹. Vielleicht bedeutet 'urs oft nicht viel mehr als »leichenbegängnis«. »Wenn du in Ṣafad vorbeikommst, versäume nicht den 'urs des scheichs Nī'ma as-Ṣafadī, und in Ḥamāh nicht den 'urs des scheichs 'Abdarrazzāq al-Kilānī!« sagte einer zu einem bekannten, und dieser stieß dann in Ṣafad auf den leichenzug (*ḡanāza*) Nī'mas und verrichtete das gebet für den toten, erlebte hierauf in Ḥamāh das hinscheiden Kilānīs⁴²⁰. Umgekehrt heissen die feste oft nicht 'urs, sondern *mahyā*. So hielt man jeweils am 27. ramadān mit tamburinen, rohrflöten, schönen leuten (*milāh*?) und tanz das jahrzeit des berühmten ordensstifters Abū l-Ḥasan 'Alī al-Ḥarīrī (gest. 645/1247) in Damaskus⁴²¹. Ibn al-Ḥāgg hält sich darüber auf, dass die heilige mittsa'bānnacht von gewissenlosen sūfiyya als eine art allerheiligen-nacht begangen, in laylat al-mahyā umgetauft und dabei der friedhof durch die unter kerzenbeleuchtung durchgeführten ausschweifungen entweiht worden ist⁴²². Worin das mahyā der riṣā'iyya im 7./13.jh. bestand⁴²³, dem jeweils riesige menschenmengen beigewohnt haben sollen⁴²⁴, wird nicht mitgeteilt. Neuere riṣā'iyya haben darunter eine wöchentlich wiederkehrende nächtliche feier verstanden⁴²⁵, vielleicht der gleichen art wie die noch zu erwähnende einrichtung Sūnīs. Andere identifizierten es, unter berufung auf Ibn al-Ġawzī, mit der mittsa'bān-

⁴¹⁷ *W'aladnāma* 193.

⁴¹⁸ *Aflākī* 595, 4-18.

⁴¹⁹ *Aflākī* 731, 11-12. Von den gedichten, die an der 'urnacht für Zarkōb in Konya vorgetragen wurden, gibt *Aflākī* 731-732 einen begriff; die ersten verse einer trauerode.

⁴²⁰ *Durr al-habab* 1, 2, 783.

⁴²¹ Kutubī: *Fawā'id al-Ḥafaydī*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut 1973-4, nr 335 (J. 9, unten).

⁴²² *Mudḥaf* 1, 310-312.

⁴²³ 'Izz ad-dīn Ahmad as-Ṣayyād ar-Rifā'ī: *Al-ma'ārif al-muḥammadiyya*, 89, 6.

⁴²⁴ *Ib.* 41, 14.

⁴²⁵ Muḥammad Abū l-Hudā as-Ṣayyād ar-Rifā'ī (gest. 1909 n. Chr.): *Al-jarīqa ar-rifā'iyya*, Bagdad 1969, 131.

nacht⁴²⁶. Wegen der vieldeutigkeit und wegen der schon etwas eingebürgerten verwendung des begriffs für die von Šūnī ins leben gerufene institution empfiehlt es sich, den ausdruck mahyā für die totenfeiern schlechthin zu meiden. Im 8./14.jh. bezeichnete er bei den šī'iten in Nağaf am grab 'Alis den 27. rağab, an dem die krüppel dort heilung suchten⁴²⁷, und in der sunnitischen welt seit ende des 9./15.jh. die eben von Nūr ad-dīn aš-Šūnī zuerst in Tanjā, dann in Kairo eingerichteten versammlungen zur segensprechung über den profeten (aṣ-ṣulāh 'alā n-nabi) ■ der nacht vom donnerstag auf den freitag jede woche⁴²⁸. In Damaskus waren und sind vielleicht noch die sogenannten *tahāliṭ* (sg. *tahliṭa*) »veranstaltungen zum sprechen des glaubensbekenntnisses: es gibt keinen gott ausser gott« in der 3. nacht oder in der nacht auf den ersten donnerstag oder in der 40. nacht nach einem todesfall oder in der nacht des ablaufs der wartezeit für die witwe oder in der nacht nach einem jahr oder an mehreren oder allen dieser zeitpunkte üblich. Sie wurden im haus eines theologen oder šūlischeichs abgehalten und umfassten neben einer verköstigung, um deretwillen sich auch immer schmarotzer einfanden, koranvortrag, gottesgedenken, lieder des Abū l-Ḥasan aš-Šuṭarī (7./13.jh.), des Dardir (gest. 1201/1786), des Bakrī (Muṣṭafā, gest. 1162/1749) und anderer sowie oft einen tanz der mawlawiyya⁴²⁹. Besondere erwähnung verdienen die jahrzeiten, die an den gräbern grosser heiliger auf dem indischen subkontinent gefeiert werden. In Nordafrika kennt man die schutzheiligenfeste unter den namen wa'da⁴³⁰ »versprechen, votiv-

⁴²⁶ Muḥammad Abū l-Ḥudā aṣ-Ṣayyādī ar-Rifūʿī: *Al-kutub al-ahmadiyya*, Kairo 1908, 205, zitiert dafür *Ḥulāsāt al-iklāl* des 'Alī Abū l-Ḥasan al-Wāsiṭī (gest. 733/1333, Brockelmann GIAL suppl. 2, 213).

⁴²⁷ Ibn Baṭṭūṭa 1, 417–418/oben; Hamilton Gidh 1, 257–258.

⁴²⁸ Šu'rānī *Fabaqāt kubrā*, 2, 171–173; Gozri *Kawākib ṣū'ira* 2, 216–219. I. Goldziher: *Über den Brauch der Mahyā-Versammlungen im Islam*, WZKM 15, 1901, 33–50; Gesammelte Schriften 4, 277–294. Der ausdruck mahyā stammt von der redensart, dass man nächte durch gottesgedenken u.ä. »lebendig machte«, d.h. durchwacht. Vgl. Durr al-Ḥabab 1, 1, 81: »Er durchwachte dann nach ihm in der 'Aṣrāniyya jede nacht auf den freitag mit dem gottesgedenken, genau wie es dessen lehre gewesen war« ■ 2, 1, 187: »Zurückgezogenheit von den menschen in seinem haus ausser in den nächten auf den freitag, denn diese pflegte er mit übungen des gottesgedenkens und des gottesdienstes zu durchwachen«.

⁴²⁹ Ġumāl ad-dīn Muḥammad b. Sa'īd al-Qāsimī (gest. 1333/1914) *Qāmā'a aṣ-ṣinā'āt al-Adamiyya*: *Dictionnaire des métiers damascains*, Den Haag 1960, 222–223, s.v. tahliṭī. Über Dardir und Bakrī näheres bei Ernst Bannerth, *Le Kholwatīyya en Egypte*, MIDEO 8, 1964–1966, 1–74.

⁴³⁰ So Soualsh Mohammed: *La Société Indigène de l'Afrique du Nord*, Algier 1937, 1, 110; 2, 240; Louis Rinn: *Marabouts et Khannas*, Algier 1884, 16; Edmond Deutôt: *Les*

gaben, *tu'ām* »essen«, *zarda* »gastmahl«, in Mekka unter dem namen *hawl* »jahreswende«⁴³¹.

Bei ekstatischen veranstaltungen an gräbern — man verschonte auch das grab Abrahams in Hebron nicht — hatte man bleibende sinnverwirrung einzelner teilnehmer in kauf zu nehmen⁴³².

KEINE GENUSSMITTEL ZUR ERHÖHUNG DER STIMMUNG

Neben der musik nennt al-Hakīm al-Tirmidī den wein als erregender freude und fröhlichkeit. Er sieht in beidem, in der musik und im wein, nur mittel, die verbotene freude der triebseele hervorzurufen, spricht sich also gegen die musik und gegen den wein aus, da sich mit beidem nur die falsche freude in den menschen einschleiche⁴³³. Muhammad al-Gazzālī sieht den grund für das verbot der saiteninstrumente und oboen darin, dass sie zum weintrinken gehörten und, wenn sie gespielt würden, dazu verführten⁴³⁴. Der verlorene sohn in den abhandlungen der Treuen Brüder argumentiert mit der freude, die ihm der wein verschaffe⁴³⁵. Einer der scharfsinnigen königssöhne in Husraw-i Dihlawī *Hafī bihišt* merkt, dass der wein, den er trinkt, nicht sauber ist, daran, dass er ihm den kummer vermehrt, und sagt:

Vom wein nimmt sonst die heiterkeit zu

Wenn er den kummer steigert, ist das sonderbar⁴³⁶.

Eine legende von der entdeckung des weins schildert, wie das unbekannte getränk bei der versuchsperson zuerst fröhlichkeit,

mirdhaws, RSIR 40, 1899, 369. Edward Westermarck: *Ritual and Belief in Morocco*, reprint New York 1968, I, 173; Alfred Bel: *La Religion Musulmane en Berbérie*, I, Paris 1938, 399; Émile Dermenghem: *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris 1954, index oua'dha *Wa'da passai gu tu naft* »gelübde« für das rituelle liebesmahl der *ahl-i haqq*, das in verbindung mit gottesgedenken und musik abgehalten wird; Minorsky El Ergänzungsband s.v. *ahl-i hakik*; Nūr'all-i Ilāh: *Burhān ul-haqq*, Teheran 1343, 76-125, und index. Bei den muriden in Senegal heisst das jahrzeit auf wolof *magal*. Donald B. Cruise O'Brien: *The Mourides of Senegal*, Oxford 1971, 115, und index.

Datays »*kalita*« (»widerlegung (von opfertagen)«) ist von H.L. Fleischer: *Kleinere Schriften* 3, nicht verbessert, muss aber falsch sein.

⁴³¹ C. Snouck Hurgronje: *Mekka*, 2, 376-377.

⁴³² *Durr al-habab* 2, I, 383 (nr 523); *Kawākith šā'ira* 3, 11, 16-12, 2.

⁴³³ *Riyāda*, edd. Arberry et 'Abdalqādir 74-78 ed. Husayni 48-51.

⁴³⁴ *Ḥiyā' 'uḥm al-dīn*, *ḥayān ad-dāḥil 'alī ḥāḥat al-samā'*, 2, 269-270/übers. MacDonald IRAS 1901, 211 ff.

⁴³⁵ *Rasā'il Iḥwān as-safā'*, nr 16, Beirut 1957, 3, 74; Friedrich Dieterici: *Die Philosophie der Araber. Siebenes Buch: Die Anthropologie*, Leipzig 1871, 151.

⁴³⁶ Amir Husraw-i Dihlawī (gest. 725/1325): *Hafī bihišt*, ed. Ġa'far-i Ḥifār, Moskau 1972, vers. 1031.

singen und tanzen bewirkt⁴³⁷. Wein und festfreuden stehen in der lobgedichten auf hohe gönner in fester verbindung miteinander. Dem dattelwein (*nabid*) gab man die decknamen »pol der freude«, »elixier der fröhlichkeit«, »lampe der freude«⁴³⁸.

Abū Saʿīd erzählt, wie ein mann durch weintrinken so weit kommt, dass er keine musik mehr braucht, ja andern musik machen könnte, und überträgt das ungeschickt auf den mystischen wein, von dem er trunken sei und der ihn mit allen gliedern musik hören lasse⁴³⁹. Er bekehrt jedoch wirkliche trinker und scheint selbst nie zum wein gegriffen zu haben, um sich in fröhliche stimmung zu versetzen. Die paar verse über den wein, die er in den mund genommen oder im munde geführt haben soll⁴⁴⁰, sind literatur und sinnbildlich für die ungebundene freude zu verstehen, die herrscht oder herrschen soll. Dem trübseligen lesen von koranversen der drohung mit der hölle trat er mit dem vierzeiler entgegen:

Schenke, du gib wein! Spielmann, du schlag die laute!

Ich will wein trinken heute, denn es ist die zeit unserer fröhlichkeit...

Für ihn sei die göttliche freudenbotschaft und vergebung da, fügte er bei⁴⁴¹. Ein andermal rezitierte er:

Schenke, bring her von dem kapital der freude,

von jenem wein, der wie die Qubūḡkrone leuchtet,

von jenem tropfen, der mit dem duft der rose und der farbe des rubins vermählt ist,
der der riegel für die tür der trübsal und der schlüssel für die tür der freude
ist!⁴⁴²

Trotzdem ist es unrichtig, wenn der verfasser des *Baḥr ul-fawā'id* (6./12.jh.) dem ismailiten entgegenhält, die ṣūfiyya trinken nie wein, und die es doch täten, seien weintrinker und diebe, die bloss das kleid der ṣūfiyya angezogen hätten⁴⁴³.

⁴³⁷ *Nawrūz-nāma*. ■■■ Minuwi, Teheran 1933. ■■■ 6-7. lb. 60: Die grossen haben den wein »seife der sorgen«, andere »erheiterer des kummers« genannt. Einige zeilen vorher heisst es: Seine wirksamkeit besteht darin, dass er den kummer vertreibt und das herz fröhlich macht. Rāwandī: *Rahat al-sudūr*, ed. Muḥammad-i Iqbal, Gibb Mem. New Series 2, 1921, 424, 14-15; weiteres lb 424ff. Die erzählung abweichend von andern quellen bei Muḥammad-i Muʿīn: *Maʿdayasā wa adab-i pārsī*, Teheran 1338, 434-436.

⁴³⁸ ʿAṭṭārī: *Ẓinār al-qubūḡ*, nr 1207, 1209, 1218: *qubūḡ al-surūr, kimūyā' al-farāḡ, miṣḥāḡ al-surūr*.

⁴³⁹ *Asrār* 268-269/Shuk 333, 3-9.

⁴⁴⁰ *Asrār* ■■■, 216: 343-Shuk 92, 11-12; 261, 4-7, 432, 9-10.

⁴⁴¹ *Asrār* 216-Shuk 261, 4-8. Hiervon 198.

⁴⁴² *Asrār* 341/Shuk 432, 9-10.

⁴⁴³ Anonymous: *Baḥr ul-fawā'id*, ed. Dānšpazūh, Teheran 1966, 358.

Die drogen sind Abū Saʿīd unbekannt⁴⁴⁴. Die legende schreibt die entdeckung des haschischs einem ṣūfī namens Haydar (gest. 618/1221) bei Zāwa (Turbat-i Haydariyya) zu, der die aufmunternde, fröhlichmachende wirkung dieses »krautes« festgestellt und an sich erprobt habe⁴⁴⁵. Auf diesen stimulierenden effekt haben sich die befürworter des haschischgenusses oft berufen, und selbst gegner geben zu, dass dies tatsächlich die erste wirkung sei, der dann allerdings gegenteilige zustände folgten⁴⁴⁶. Sie verweisen auch auf die beeinträchtigung des weitsichtigen handelns, die durch einnahme fröhlichstimmender mittel hervorgerufen werden könne⁴⁴⁷. Mawlānā will wissen, dass wein, haschisch, musik und dergleichen den menschen in eine stimmung zu versetzen vermöchten, in der er bereit sei, dem feind zu verzeihen, ihm hände und füsse zu küssen und gläubig und ungläubig für einerlei zu achten⁴⁴⁸. Schon in der ersten hälfte des 7./13.jh. hatten ṣūfiyya den wein- und bangkonsum so in ihr lehrsystem eingebaut, dass sie ihn als »reitier des (mystischen) pfades und elixier des seins der männer« ausgaben und ihm offenbar in dem glauben zusprachen, innerlich dadurch weiterzukommen. Der schon erwähnte etwas zwielichtige syrische scheich ʿAlī al-Ḥarīrī (gest. 645/1248)⁴⁴⁹ und Mawlānās geheimnisumwitterter freund Šams-i Tabrēzī (verschollen 645/1248)⁴⁵⁰ bekämpften den haschischgenuss unter den ṣūfiyya. Muḥammad b. Muṭahhar b. Aḥmad-i Ġām fügt 641-642/1244 diesen verfehlten brauch zu den anderen untugenden der ṣūfiyya, deren liste er sonst weitgehend den *Liṣṣa* des Sarrağ (409 ff.) entnimmt⁴⁵¹. Abū Marwān al-Yahānisi (gest. 667/1268-9) dichtete einst in einem seesturm ein leck des bootes mit seinem eigenen körper ab und rief alle heiligen an, zögerte aber bei Abū l-Ḥasan al-Aḥlāqī, der im geruch des haschischessens stand. Da sah er in einer vision, wie

⁴⁴⁴ Doch scheint schon al-Hakīm al-Tirmidī den haschischgenuss gekannt zu haben: *Ḥafai al-awṭār* 362-363, *Baḥ al-nūr*, ib. 25, 13.

⁴⁴⁵ Franz Rosenthal: *The Herb*, Leiden 1971, 51-53.

⁴⁴⁶ Ib. 89.

⁴⁴⁷ Ibn al-Ḥanbalī: *Durr al-ḥudūd fī taʾrīḥ al-ʿayn ḥalab*, Damaskus 2, 1, 1973, 49, 1-3 (nr 381: Qānūn al-Sultān al-Ġawrī).

⁴⁴⁸ *Fih al-māʾ fih* 96, 1. Ib. 230, 18-20 wird erzählt, dass schon Ḥuḡḡū (b. Yūsuf, gest. 95/714) bang gegessen habe. *Furūṣ al-faḥ* III 345 vermutet einen fehler.

⁴⁴⁹ Rosenthal 9, 99-100, 124, 148, 169, 190. Hiernach 507.

⁴⁵⁰ *Maqālāt* 21. Aḥlāqī 632, 17-633, 11. Auch in *Maqālāt* 204 äussert sich Šams-i Tabrēzī gegen *ṭayr* (= bang). Bahāʾi Walad: *Maʾnāt* [2] 9, 7-8, kennt die form *waṅg*. *Waṅg* ist »hilfskraut« (D. N. MacKenzie: *A Concise Pahlavi Dictionary*, s.v. *maṅg*). Weiteres bei Ibrāhīm-i Pūr-Dāwūd: *Ḥarmayzdaḥma*, Teheran 1331, 93 ff.

⁴⁵¹ *Ḥudūq al-ḥayqā* 172.

der heilige eine handvoll haschisch aufs meer hinausblies, worauf sich augenblicklich die wogen glätteten⁴⁵². Als jedoch ein andermal ein süfi aus dem osten einen sack haschisch mitbrachte und dem kraul beim samā' an den geburtstagsfestlichkeiten des profeten ■ Ceuta zusprechen wollte, liess ihm Abū Marwān den vorrat heimlich ins meer werfen⁴⁵³. Ein kurdenhäuptling namens Halil ■ Badr al-Kurdī, der sich 643/1245-6 gegen den chalifen auflehnte und mit den mongolen zusammenarbeitete, soll die tracht der qalandariyya getragen, sich zum anhänger des Aḥmad ar-Riḡā'ī (gest. 578/1182) erklärt, wein getrunken und haschisch gegessen haben, in der ihm feindlichen darstellung einfach weil ihm die geltenden formen der religion gleichgültig gewesen seien⁴⁵⁴. Angesichts dieser ältesten einheimischen berichte scheint es ratsam, auch die bemerkungen des sogenannten »Bartholomäus von Edessa« in seiner *Widerlegung eines agareners*, in denen er die fuqarā' beim samā' (sic) des einnehmens von haschisch und des trinkens von wein beschuldigt, nicht vor das 7./13.jh. zu setzen⁴⁵⁵. Von da an häufen sich die klagen. Aber 200 jahre früher, in den zeiten Abū Sa'īds, scheint das haschisch zum mindesten für die süfiyya noch kein problem gebildet zu haben.

Gute speisen vermochten Abū Sa'īd nicht unbedingt besser zu stimmen, eher umgekehrt färbte seine seelenlage auf das ab, was er ass: in trüber stimmung mundete ihm auch süßes nicht. So lautet jedenfalls eine theorie, die er selber vortrug⁴⁵⁶.

Auch ärztlich und theologisch qualifiziertere aufputschmittel ('*naqāqir nufarriha* u.a.) benutzte Abū Sa'īd, soviel wir wissen, nicht. Ein bestandteil dieser psychosfarmaka kann türkis sein, dessen anblick über auch allein schon fröhlich zu stimmen vermög⁴⁵⁷. Weiter wird einigen örtlichkeiten die eigenheit nachgerühmt, ■e menschen fröhlich

⁴⁵² *Tuḥfat al-muṭṭarib*, RIEM 27, 1972:1, 137.

⁴⁵³ C.S. Colin: *El Muqadd (Vies des Saints du Rif, de 'Abd el-Haqq el-Bādis*, Paris 1926, 90-92 (Archives Marocaines 26).

⁴⁵⁴ Ibn al-Fuwatī: *Ḥawāḍiq ġamī'a*, 286.

⁴⁵⁵ *Patrologia Graeca* 104, 1428. Die fuqarā' heissen im griechischen text 'Dopukioz'. Armand Abel: *La «Réfutation d'un Agarene» de Barthélemy d'Edesse*, *Studia Islamica* 37, 1973, 24, möchte diesen teil der *Widerlegung* gerade wegen des hanfesens nicht vor das 12.jh. n. Chr. datieren, und nicht später, weil das vorkommende wort *Musulmannoi* die »vielfalt der völker, die den körper des islams bilden«, zur geltung bringen wolle. Das letzte argument verstehe ich nicht.

⁴⁵⁶ Hier 108 und 194.

⁴⁵⁷ Anonymus (nach 850/1448), *Ḡunāḥnāma*, *Farhang-i Irānzamin* 12, 1343, 285-286. Ich Bürgel: *Psychosomatic Methods of Cures in the Islamic Middle Ages*, *Humaniora Islamica* 1, 1974, 163-164.

zu machen. So Tibet⁴⁵⁶, Harāt⁴⁵⁷, Šīrāz⁴⁵⁸, Bagdad⁴⁵⁹, Valencia⁴⁶⁰, aber nicht Mēhana.

Man hatte auch gebete gegen den kummer⁴⁶¹.

FRÖHLICHKEIT UND LEIBESFÜLLE

Als zu fröhlichkeit, spiel und tanz aufgelegte menschen galten die schwarzen⁴⁶². Negerblut floss in den adern Abū Sa'ids wohl kaum, aber er hatte eine konstitution, die man mit Ernst Kretschmer als pyknisch-zykloid bezeichnen müsste und die allgemein als ein zeichen für fröhliche veranlagung aufgefasst wurde: er war beleibt. Zugrunde liegt bei den orientalen die vorstellung von der unbändigkeit eines inneren drucks, der den engen panzer des leibes zu sprengen droht und mindestens ausweitet⁴⁶³. Die aufgeblasenheit eines von stolz erfüllten ist damit verwandt⁴⁶⁴. Bahā'-i Walad nennt eine schöne frau, die sich von lüsternen männern bewundern lässt, »frisch und fette« vor stolz, also aufgeplustert⁴⁶⁵. Bei Anāki passt einer vor freude nicht mehr in seine haut⁴⁶⁶. ■ einem märchen passt ein könig, dessen frau endlich schwanger geworden ist, »vor glück (*hwašvayit*) nicht mehr in die kleider«⁴⁶⁷. Dass sorgē zehrt und freude nährt, war eine geläufige ansicht. Die seelische veranlagung oder verfassung

⁴⁵⁶ Ja'Šūbi: *Lajā'if al-ma'arif*, übers. C.E. Bosworth, Edinburgh 1968, 142. Ibn-i Funduq: *Tārīḫ-i Bayhaq*, 30 Stein im Tibet, der die fremden sich tottöten läßt, bei Muḥammad-i Mu'īn *Ḡawā'id al-ḥakā'id* ('Awfī), Teil I, Teheran 1335, einleitung 18.

⁴⁵⁷ 'Āmilī: *Al-katā'ib*, Buḥārā 1288, 72-73/Quon ohne jahr 1, 178 (gedicht).

⁴⁵⁸ *Bahr al-jawād'id* 400.

⁴⁵⁹ Ibid. 400. Ibn Gubayr *Ṭawā'ir* 216, 12-13/übers. Broadhurst 225/Gaudefroy-Demombynes 246-247. Vielleicht auch Sanā'i *Ḥadiqa*, 744, 14.

⁴⁶⁰ 'Uqri *Farīd al-aḥbār*, 18 (bibliografische angaben fehlen mir).

⁴⁶¹ *Durr al-habib* I, 2, 1020. Elmer H. Douglas: *Prayers of al-Shādhilī*, bei Sami A. Hanna *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, Leiden 1972, 106-121, una oft.

⁴⁶² Sanā'i *Ḥadiqa*, 549, 1. *Ḡazālī, Iḥyā' bayān ad-dall 'alā ihbāl as-samā'* 2, 276, 15-16/übers. Macdonald JRAS 1901, 221, 226, unten Snouck Hurgronje: *Mekka*, 2, 12-13. Peter Heine: *Die westafrikanischen Königreiche Ghana, Mali und Songhai aus der Sicht der arabischen Autoren des Mittelalters*, Diss. Münster 1971 (erschienen 1973), 87.

⁴⁶³ Vgl. die bedeutungsreihe »sich weiten → sich freuen« in arabischen wörtern bei Wilhelm Eilers: *Die vergleichend-semanticologische Methode in der Orientalistik*, Abh. d. geistes- u. sozialwissenschaftl. ■. Ak. Wiss. Lit. Jg. 1973, nr 10, Wiesbaden 1974, 29. mit anm. 35a.

⁴⁶⁴ *Makāsī* I, 135 (zu vierzeiler nr ■).

⁴⁶⁵ *Ma'arif* [I] 384.

⁴⁶⁶ Anāki 209, 17.

⁴⁶⁷ *Qissa-i Ahmad-i Gāmi*, lith. Peshawar ohne jahr, 11.

galt in allen diesen vorstellungen als die ursache, die dicke als die folge und als das symptom, das auf das innere schliessen liess.

Was nun die frommen betrifft, so wunderte sich schon Fudayl b. 'Iyād über den dicken Waki' b. al-Ġarrāb (gest. 197/812), einen schüler Abū Hanīfas, als er ihn in Mekka erblickte, und fragte ihn: »Was ist diese feistheit, wo du doch der mōnch des 'Irāqs bist?« Waki' brachte ihn zum schweigen mit der antwort: »Aus fröhlichkeit über den islam«⁴⁷⁰. Dabei berichtet ein augenzeuge, dass Waki' immer gefastet habe⁴⁷¹. Von Šāfi'i soll die weisheit stammen: »Kein dickling ist je selig geworden (oder: zu etwas gekommen) ausser Muhammad b. al-Hasan (al-Hanafi as-Šaybānī, gest. 189/805)«, und er erzählte die geschichte von der abmagerungskur eines kōnigs, dem man ein absichtlich gefälschtes horoskop vorgelegt habe, um ihm durch die trübsal über einen angeblich baldigen tod zum erhofften gewichtsverlust zu verhelfen⁴⁷². Bastāmi — so lautet eine andere geschichte — marschierte einst 700 parasangen weit, um einen šūfi zu besuchen. Als er dessen beleibtheit sah, reuten ihn die ertragenen strapazen. Der šūfi erriet seine gedanken und mahnte ihn: »Abū Yazid, mache deinen marsch über 700 parasangen nicht zunichte! Meine fettheit kommt von meiner freude über ihn (gott)«⁴⁷³.

In gleicher weise wunderte man sich über die korpulenz Abū Sa'id's und hielt ihm die scheiche entgegen, die durch ihre geistlichen kämpfe abgemagert seien: »Dein hals aber ist so dick, dass er ksum durch die krugenöffnung geht«. Abū Sa'id erwiderte: »Mich dünkt eher merkwürdig, wieso mein hals bei all dem, was gott mir geschenkt hat, überhaupt noch in den rahmen der sieben himmel und erden passt«⁴⁷⁴.

⁴⁷⁰ 'Alī al-Qārī al-Harawī: *al-maṣnū' fi ma'rifat al-hudūd al-mawḥū'*, nr 272, ed. 'Abdalfattāh Aḥū Ḡudda, Aleppo 1969, 122-123, anm. 2.

⁴⁷¹ Ib.

⁴⁷² Ib. 123, anm. 1. *Hilya* 9, 146, unten.

⁴⁷³ Sahlūgi. *Nūr*, 146-147. Statt »über ihn« könnte auch »darüber«, nämlich über deinen langen marsch, verstanden werden Text?

⁴⁷⁴ *Asrār* 277-278/Shuk 347, 7-14. Hiervorn 63. Verwandte gedanken in einem gedicht des Hallāg. *ṯibār al-Hallāg*, nr 11, das ich folgendermassen übersetzen möchte:

Ich wundere mich, wie mein teil mein alles trägt,

wo doch über der schwere schon meines teils meine erde mich nicht mehr zu tragen vermag.

Wenn in (meiner) gelötheit auf der erde ein liegeplatz (für mich) noch vorhanden ist,

dann (heisst das:) ist mein hertz trotz gelötheit über (oder: durch) die geschöpfe in einer beklommenheit.

Gemeint ist: Nur durch die gegenwirkung der beklommenheit über die geschöpfe (oder geschöpflichkeit) habe ich mich bei gelötheit noch im rahmen des irdischen.

Nur undeutlich spielt er auf seine fülle an mit seiner frage an einen besucher, der nach Bagdad zurückzureisen im begriffe ist: Was wirst du dort sagen, wenn man dich um auskunft bittet, was du hier gesehen hast? Wirst du nur sagen: Ein gesicht und einen bart?⁴⁷⁵

Nach der klischeevorstellung der muslimen zehrt liebeskummer ab⁴⁷⁶. Aber von Sayf ud-din-i Bāharzī (gest. 659/1261) konnte man die arabischen verse:

Man sagt (zu mir): Die körper der liebenden sind sonst mager,
du aber bist dick. Du kannst nur ein heuchler sein.
Ich erwidere: Nur weil die liebe ihrem naturell entgegengesetzt ist.
Meiner natur aber entspricht sie. So ist sie nur nahrung.⁴⁷⁷

Woraus sich freilich nicht zwingend ergibt, dass auch Sayf ud-din beleibt gewesen ist, da die wendung literarisches spiel sein kann⁴⁷⁸. Der sāḍilī Abū l-Mawāhib Muḥammad (gest. 882/1477-8) in Kairo bekämpfte das vorurteil, ein wahrhaft frommer müsse abgemagert sein, mit dem hinweis auf sure 2, 247, wo Saul als besonders stark an wissen und leib – so fasste er die stelle auf – geschildert werde, und erinnerte auch an den dicken bauch 'Alis. Im selben atemzug versuchte er mit der vorgefassten meinung aufzuräumen, ein frommer dürfe es nicht schön haben, sondern müsse sich unbedingt kasteien⁴⁷⁹.

In den legenden tritt die dicke manchmal als ein wunder der selbstvergrößerung auf. Man nannte das persisch *javānm*⁴⁸⁰, etwa »aufquellerei«. Qaḍīb al-bān al-Mawṣilī (gest. um 570/1174-5 oder 573/1177-8), ein schüler 'Abdulqādir al-Ġilānīs, wurde einmal so gross, dass er das ganze zimmer füllte, und dann so klein wie ein sperling, das erste im erlebnis der göttlichen freundlichkeit (*ḡanāʾ*), das zweite im erlebnis der göttlichen erhabenheit (*ḡalāʾ*), die ihn zusammendrückte⁴⁸¹.

⁴⁷⁵ *Aṣṣar* 279 Shuk 349, 10-13.

⁴⁷⁶ *Mahsari* I, 305-306 (zu nr. 193).

⁴⁷⁷ Harawī: *Yasāʾir*, III. Abū Gudda, 122-123, anm. 1.

⁴⁷⁸ Qāsim-i anwār (gest. 837/1433) soll gegen den schluss seines lebens in anheimlichkeit gelebt und fett und gesund (»rot und weis«) ausgesehen haben. Einer fragte ihn: Was ist das zeichen des irdischen liebenden? Qāsim: Magerkeit und gelbe farbe. Der fragende: Du siehst aber anders aus. Qāsim: Ich war einmal liebender, jetzt bin ich objekt der liebe (gottes). Dawlatāh: *Tafkīrat ul-sūʾar*, III. Muḥammad-i 'Abbāsī, Teheran 1337, 390.

⁴⁷⁹ Saʿrānī, *ḡabayṣ*, nr. 3 III 12, 761. Jovial war auch der steinreiche Ibn Qāsim al-Šūṣīnī (783-852/1381-1449), dessen festen leib nur starke pferde zu tragen vermochten; *Daw' lāmī* 8, 281-282. Einigen wohlgenährten marabouts Nordafrikas soll das viele gute essen angeschlagen haben, Doutté: *Les marabouts*, RHR III, 1900, 297-298.

⁴⁸⁰ *Marāqib-i Anwār* 226, 16-17.

⁴⁸¹ Saṭṭanawī: *Bahjat al-aṣṣar*, III. Leipzig 225, 220b-221a. 'Umatī: *Maḥal al-awliya'*

Von Awhad ud-dīn-i Kirmānī heisst es, dass er manchmal in versammlungen des gottesgedenkens und in samā'-veranstaltungen in dieser art wuchs. Dann packten ihn die schüler fest in turbane, und erst nach längerer geistiger abwesenheit, wenn der scheich wieder zu sich kam, erhielt er seine ursprüngliche grösse wieder⁴⁸². In mehreren variationen wird das wunder Mawlānā angedichtet. Nach einer dieser variationen beobachtete ein jünger, wie Mawlānā den ganzen raum eines warmbades ausfüllte⁴⁸³, nach einer andern sah ihn Čalabi Husām ud-dīn im bad unter den enthüllungen von gottes erhabenheit sehr schwach werden. Mawlānā sagte: Was wunder, wo doch der Sinai darunter zerborsten ist?⁴⁸⁴ Ein andermal erblickte Sultān-i Walad seinen vater nach mehrtägigem fasten im ramadān in seinem zimmer so mächtig angeschwollen, dass er selbst die türritzen ausfüllte und so verstopfte, wie man mit baumwolle risse verstopft. Als dann Mawlānā seine natürliche gestalt und die alte magerkeit wiedergewonnen hatte, sagte er befriedigt zu sich: Bravo, das hast du gut gemacht, du hast etwas ausgehalten, was selbst der berg Sinai nicht ausgehalten hat! Und zu seinem sohn: Das bleibt unter uns. Wenn ich zuweilen zu gott gehe, werde ich vor seinen selbstenthüllungen mager und klein. Wenn aber gott zu mir kommt, passe ich nicht mehr in die ganze welt, geschweige denn in das zimmer⁴⁸⁵. Ein viertes mal wurde das wunder an Mawlānā beobachtet, als er in seiner madrasa das morgengebet leitete. Auch hier erklärte er: Wenn gott mich liebeich verwöhnt, werde ich so (gross), und wenn er mich zu sich heranruft, so (klein)⁴⁸⁶. Eine legende des 7./13. jh. weiss ähnliches von Hallāg zu berichten: Da wird Hallāg abwechselnd riesengross und winzig klein, gross jedesmal wenn er hofft, klein jedesmal wenn er vor gott in furcht zerschmilzt⁴⁸⁷. Später wollen andere das gleiche wunder an Ayyūb b. Ahmad al-Halwālī (994-1071-1586-1660) in seiner klausurzelle in der Selimmoschee zu Damaskus gesehen haben⁴⁸⁸.

⁴⁸² *Manāqib-i Awhad* 226, 16-227, 1.
⁴⁸³ *Firūdūn: Rūda*, 108, 1-6. *ANāki* 353, 1-9.
⁴⁸⁴ *Firūdūn* 104-105. *ANāki* 344-345.
⁴⁸⁵ *ANāki* 226, 11-228, 9.
⁴⁸⁶ *ANāki* 228, 10-229, 2.
⁴⁸⁷ Louis Massignon: *Œuvres d'Husām al-Hallāg*. *Donum natalicium* H. S. Nyberg oblātum, 1954, 106, § 13.
⁴⁸⁸ Muhibbī *Hulāsat al-aṭar fi ḥayāt al-qarn al-hādī 'asr*, Kairo 1284, 1, 430. Vgl. dazu Ġunayd al-Širāzī *Sadd al-iṣār*, 336-337: Ġamāl ad-dīn al-Idgāḡi ru Naṭīb ad-dīn 'Alī b. Buḡḡū (gest. 678/1279-80): Wie stehen wir zueinander? Ibo Buḡḡū: Ich bin in

ABU SA'IDS EMPFINDLICHKEIT FÜR DIE BEDEUTUNG VON NAMEN

Der prophet soll die möglichkeit einer ansteckung von krankheiten und einer schlimmen vorbedeutung von vogelzeichen geleugnet, aber an glücklichen vorzeichen (*fa'ī*) und glückverheissenden worten gefallen gefunden haben⁴⁸⁹. Er war jedoch auch gegen eigennamen, auch ortsnamen, mit schlechtem klang sehr empfindlich. Er bog vor zwei bergen mit übeln namen ab⁴⁹⁰. Ähnlich verhielt sich Husayn auf seinem unglückseligen marsch nach Kūfa. Er liess sich vom namen einer örtlichkeit davon abbringen, darin sich zu verschanzen⁴⁹¹.

Auch Abū Sa'īd fühlte sich von namen innerlich berührt. Bei namen, die unwillkommene gedankenverbindungen in ihm auslösten, wehrte er ab, und bei namen, die in seinen ohren freundlich klangen, fasste er zutrauen und empfand ein behagen. Auf seiner fahrt von Mēhana nach Āmul tauschte er das dorf Šāmlina in Šāh-i Mēhana um⁴⁹² und wollte nicht in einem dorf absteigen, das Andarmān »sei unfähig« hiess⁴⁹³. Auf der reise von Gāgarm nach Nēšābūr verschmähte er es, in einem dorf Kalaf (vokale?) und in einem andern dorf Darband quartier zu nehmen, weil das erste »pickel, sommersprossen« (?) heisst und das zweite das wort für »fesseln« enthält. Aber als sie dann nach Hudāsūd gelangten, war der scheid höchst erbaut: Ja, gottfroh (*hufāsūd*) muss man sein! und liess dort halten⁴⁹⁴. Einst ritt er, begleitet von einer grossen schar seiner jünger, von Nēšābūr in ein dorf, dessen name ihm als Dar-i Dōst »tür des freundes« (oder: geliebten), vielleicht auch Dardōst, angegeben wurde. Am andern tag wollte er nicht mehr fort und sagte: »Man muss weit gehen, bis

einer moschee, und du bist in einer moschee, und wir füllen jeder seine moschee bis zu ihren wänden vollständig aus. Iqāṣi: Aber wer von uns beiden steht nun höher im rang? Ibn Buzgus: Ich! Denn meine moschee hat oben kein dach, und so kann ich noch in dieser richtung wachsen

⁴⁸⁹ *Concordance* s. v. *fa'ī*. Die existenz der ansteckung ist später von Lisān ad-dīn b. al-Ḥaṣīb (gest. 776/1374) gegen die heilige überlieferung doch behauptet worden; Max Meyerhof bei Thomas Arnold and Alfred Guillaume: *The Legacy of Islam*, Oxford 1931, 340; G.E. von Grunebaum: *Der Islam im Mittelalter*, Zürich 1963, 425.

⁴⁹⁰ Ibn Qayyim al-Ġawziyya: *Tuhfat al-mawṣūd bi-ahkām al-mawṣūd*, Bombay 1961, 27. oben; 70, unten.

⁴⁹¹ Tabārī: *Annales* II, 308, 3-6.

⁴⁹² *Asrār* 43/Shuk. 44. III. Wenn historisch, dann höchstens als kalauer Abū Sa'īds aufzufassen. III ist aber nicht ausgeschlossen, dass im Šāmlina das wort *mēhana* steckt, da die alten endungen -īn und -ōn (mit ihren ableitungen auf -ak usw.) im neupersischen zu -in und -ün geworden sind; vgl. hier III, anm. 1.

⁴⁹³ *Asrār* 44/Shuk. 45, 11-12.

⁴⁹⁴ *Asrār* 157/Shuk. 189, 13-14.

man die tür des freundes erreicht«. Vierzig tage blieb er in dem dorf und gewann sich die ganze bewohnerschaft zu anhängern⁴⁹⁵. Als er die prächtigen läden in der Harbstrasse zu Nēšābūr sah, fragte er sich, wie schön es erst in einer Šulhstrasse sein müsste⁴⁹⁶.

Ein andermal in Nēšābūr fragte der scheich ein zwölfjähriges mädchen, wie es heisse. Als es antwortete: Rāḥatī »freude«, sagte er: Es gereiche dir zum segnen!⁴⁹⁷ Personennamen dieser art sind nicht ungewöhnlich: Rawḥ⁴⁹⁸, Raḡā', Bīšr, Masarra, Farah, Šāḡī⁴⁹⁹ u.ä. Nach einem profetenwort galten Rabāḥ, Naḡīḥ, Aflah, Yasār als unerwünschte namen. Ibn Qayyim al-Ġawziyya fügt noch Mubārak, Muḥliḥ, Ḥayr, Surūr, Nī'ma »und dergleichen« an, weil es unangenehm doppeldeutig klänge, auf eine frage, ob »Freude« bei einem sei, zu antworten: Nein!⁵⁰⁰ Daran scheint man sich aber wenig gehalten zu haben.

DEN MITMENSCHEN FREUDE BEREITEN

Den mitmenschen nichts zuleide zu tun und sie nicht in traurigkeit zu versetzen, ist ein altes anliegen des frommen muslims und fügt sich auch in die menschenflucht, die manche gepredigt und verwirklicht haben, obwohl diese zunächst von dem bestreben geleitet waren, sich selbst zu retten. Einer sah die wahre menschlichkeit (*insāniyya*) darin, niemand zu verletzen, denn schon die arabische bezeichnung für mensch wolle besagen, dass der mensch eine vertrauliche atmosfäre um sich verbreite⁵⁰¹. Yahyā b. Mu'āḍ soll gesagt haben: »Der gläubige sollte dreierlei von dir erwarten dürfen: Dass du ihm keinen schaden zufügst, wenn du ihm schon nicht nützen kannst. Dass du ihn nicht traurig machst, wenn du ihn schon nicht fröhlich machen kannst. Dass du ihn nicht tadelst, wenn du ihn schon nicht lobst«⁵⁰². Ḥarāqānī sagte: »Wer einen tag zu ende bringt,

⁴⁹⁵ *Asrār* 209 Shuk. 250, 19-251, 9.

⁴⁹⁶ *Asrār* 234, unten Shuk. 285, 3-9. Šulh heisst frieden, Harb krieg, ist aber hier mannensname.

⁴⁹⁷ *Asrār* 290, 2-3 Shuk. 364, 10-12.

⁴⁹⁸ Adam Mez.: *Abulqāsim ein haglader Sittenbild*, Heidelberg 1902, 81, 4 v.u. bietet eine sängerin Rawḥa. Richtig ist Raw'a. Die ganze, anachronistische partie 78 ff stimmt, mannigfach verunstaltet, aus Tawḥidī: *Imā*, 2, 176 ff. Frauenname Rawḥak bei 'Abd al-ḡaffīr *Siyāq*, 20b, 2.

⁴⁹⁹ Vgl. schon Parysatis »Vielfreude«, Wilhelm Eilers: *Verbreitung und Fortleben alter Epithete*, Acta Iranica 1, Hommage universel 1, Leiden 1974, 281, ult.

⁵⁰⁰ *Tuhfat al-mawḍūd bi-ahkām al-mawḍūd* 68.

⁵⁰¹ *Lumī* 216, 5-7.

⁵⁰² *Taḍk.* 1, 303, 8-11.

ohne einen gläubigen zu verletzen, hat diesen tag in gesellschaft des profeten verbracht. Verletzt man einen gläubigen, so nimmt gott an dem tag seinen gehorsam nicht an«⁵⁰³. Abū 'Alī ad-Daqqāq ermahnte den strebenden, auch in gottes (?) sache mit niemand streit anzufangen, sondern das gott selbst zu überlassen⁵⁰⁴. Abū Sa'īd wurde nach der bedeutung des satzes gefragt: Wer gott erkennt, dessen zunge wird stumpf. Er antwortete: »Zu stumpf für eine feindschaft gegen die menschen«⁵⁰⁵.

Ebenso alt und schon im koran begründet ist die empfehlung, die mitmenschen aktiv von traurigkeit zu befreien. Ein profetenwort, das in mehreren varianten überliefert wird, lautet: »Wer einem muslim eine trübsal vertreibt, dem wird gott eine trübsal des auferstehungstages vertreiben«⁵⁰⁶. Der chalife Nāṣir (gest. 622/1225) stellte darüber eine ganze reihe von sätzen Mohammeds zusammen⁵⁰⁷. Mawlānā holte diese vergeltung schon ins diesseits und betrachtete eine freude hienieden schon als belohnung für eine freude, die man einem mitmenschen bereitet, und einen kummer hienieden als strafe für einen kummer, den man hier einem andern menschen zugefügt habe⁵⁰⁸, und nach dem gleichen muster eine gelöstheit hienieden als folge einer gehorsamstat und eine beklommenheit als folge einer sünde⁵⁰⁹. Al-Ḥasān al-Baṣrī⁵¹⁰, Ibrāhīm al-Ḥawwās⁵¹¹, Abū Sa'īd al-Ḥarrāz⁵¹², Abū Bakr al-Warrāq⁵¹³, Güzgānī⁵¹⁴, Ibn 'Aṣā⁵¹⁵, Šiblī⁵¹⁶, Tīnālī⁵¹⁷, Ḥaraqānī⁵¹⁸ — um einige wenige konkrete namen zu nennen

⁵⁰³ *Taḥk.* 2, 242, 9-11

⁵⁰⁴ *Taḥk.* 2, 193, 19-22

⁵⁰⁵ *Asrār* 319, 4 Shuk. 402, 1-2 Die folgende begründung ist mir unverständlich: »Denn der gesandte gottes war der gerechteste mensch und seine zunge war nicht stumpf«
⁵⁰⁶ *Concordance* 34v farrāḡa und nallasa Raimund Köbert: *Bayān maḥkūl al-aḥādīṯ* des Ibn Fūrak, *Analecta Orientalia* 22 Rom 1941, 34

⁵⁰⁷ Angelika Hartmann: *an-Nāṣir li-Dīn Allāh*, Berlin-New York 1975, 225-226 (Beilage zur Zeitschrift »Der Islam« N.F. 8)

⁵⁰⁸ *Fih al-mā fih* 66, 2-4

⁵⁰⁹ *Ib.* 66, 8-13

⁵¹⁰ Hellmut Ritter: *Studien zur islamischen Frömmigkeit I. Ḥasān al-Baṣrī*, *Der Islam* 21, 1933, 40-42.

⁵¹¹ *Ḥama'* 175, 8

⁵¹² *Ḥama'* 206, 18.

⁵¹³ *Taḥk.* 2, 105, 2-7

⁵¹⁴ *Sulami* 247, 7 Pedersen 243, 12-13 *Taḥk.* 2, 118, 23-24.

⁵¹⁵ *Sulami* 271, 11-12 Pedersen 266, 9.

⁵¹⁶ *Asrār* 274, 17-19 Shuk. 343, 1-5 Vgl. den fast gleichen satz im munde des Abū Ishāq al-Isfahānī in *Asrār* 270, 4-6 Shuk. 336, 15-17

⁵¹⁷ *Sulami* 271, 7 Pedersen 364, 5.

⁵¹⁸ *Taḥk.* 2, 223, 3-5

forderten anteilnahme an den mümenschen. Nûrî, nach der gesellschaftsmoral der şûfiyya gefragt, antwortet: »Andern freude zu bereiten und ihnen nie wehzutun«⁵¹⁹. Eine später beliebt gewordene form der aufzählung der eigenen leistungen, die sowohl der persönlichen eitelkeit dient als auch der theologischen anforderung der bescheidenheit genügt, kündigt sich bei Bastâmî an, wenn er zwar schöne züge, die er trage, rühmt, sie aber als gnaden ausgibt, die er von gott empfangen habe. Er zählt diese acht auf: »Ich sah die andern weitergekommen als mich, hätte mich an stelle der andern und aus anteilnahme an ihnen in der hölle verbrennen lassen, war bestrebt, fröhlichkeit ins herz des gläubigen zu bringen (*idhâi al-farah fi qalb al-mu'min*), sparte nie etwas für den andern tag, dachte mehr an die barmherzigkeit gottes für die andern als für mich, setzte stets alles daran, dem gläubigen freude zu bereiten (*idhâi as-surûr 'alâ l-mu'min*) und den kummer aus seinem herzen zu entfernen, grüßte immer zuerst, wenn ich einen gläubigen antraf, aus anteilnahme an ihm, und ich sagte mir: Sollte gott mir am tag der auferstehung vergeben und mir gestalten, für andere fürsprache einzulegen, so würde ich zuerst für die eintreten, die mir schaden und unrecht zugefügt haben, erst nachher auch für die, die mir entgegengekommen sind und ehre erwiesen haben«⁵²⁰. Über den willen und die bereitchaft, der hölle das auffressen der armen sündler zu verwehren, hat Bastâmî auch noch andere grosse worte verloren. So sagte er: »Wenn die auferstehung anbricht, möchte ich mein zelt an der pforte der hölle aufschlagen. Ich weiss: Wenn die hölle mich erblickt, erlische sie, und dann bin ich eine barmherzigkeit für die geschöpfe«⁵²¹. Er betete: »Mein gott, wenn in deinem allem vorausgegangenen wissen beschlossen ist, dass du eines deiner geschöpfe in der hölle verbrennst, dann vergrössere meine gestalt darin so, dass neben mir niemand mehr platz findet«⁵²². Haraqânî nahm den mund noch etwas voller und wünschte, stellvertretend für die menschen den tod, die abrechnung und die höllenqualen auf sich nehmen zu dürfen⁵²³. Das gebet Bastâmîs und der wunsch Haraqânîs sind vom verfasser der *Asrâr* miteinander verschmolzen und einem »grossen scheid« zugeschrieben worden⁵²⁴.

⁵¹⁹ *Tu'arruf*, kap. III.

⁵²⁰ *Sahîgî: Nûr*, 67-68.

⁵²¹ *Nûr* 114.

⁵²² *Nûr* 115.

⁵²³ *Tu'uk* 2, 217, 7-10. Vgl. Haraqânî und Abû Sa'îd hiervon 193-194.

⁵²⁴ *Asrâr* 241, 8-12; *Shuk* 295, 3-8.

Saqaṭī, der alles ungern ruhig zu ertragen und den andern nichts zuleide zu tun als inbegriff menschlicher gutartigkeit erklärt³²⁵, hatte bescheidener sein herz für die traurigkeit aller menschen öffnen wollen, damit niemand mehr mühselig und beladen sein müsse³²⁶. Ibn 'Aṭā' stellt nicht nur den profeten als beispiel dafür hin, dass ein freundlicher charakter besser sei als viel fasten, beten, exerzizien, geldverschenken³²⁷, sondern behauptet sogar, zwanzig jahre heuchelei und ein schritt zum nutzen eines mitmenschen seien verdienstlicher als sechzig jahre aufrichtigen gottesdienstes bloss zum eigenen heil³²⁸. Der anonymus des 4./10.jh., der das *Adab al-mulūk* geschrieben hat, stellt den freundlichen menschen auf die gleiche stufe wie den betenden und fastenden. sieht den unterschied aber darin, dass die rituellen leistungen nur der ausübenden person zugute kämen, während die gutartigkeit auf die andern menschen »hinübergehen« (*yata'addā*)³²⁹. Dasselbe ist, nach dem anonymus, bei der so oft empfohlenen freundlichkeit des gesichts, der heiterkeit der miene, der fall. Die gläubigen »freuen sich darüber, und ihr herz fühlt sich dabei wohl«³³⁰. Auch Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī erkennt im hellen, von innen durchleuchteten anltitz des ṣūfī ein moralisches und soziales element³³¹. Dazu der sich überschlagende altruismus des Saqaṭī, der einen vorübergehenden nur flüchtig grüsste und erklärte: »Er überliefert das profetenwort: Wenn zwei muslimen einander begegnen, werden 90 prozent des göttlichen erbarmens dem freundlicheren der beiden zugeteilt. Ich wollte ihm den grösseren teil überlassen«³³².

Hier schliesst sich der kontext der eben gestreiften stelle der *Astār* an. Da wird in tendenziöser formulierung erzählt, wie die uns immer wieder vorgestellten haupter der nēsābūrī theologie Abū Muḥammad al-Ḡuwaynī, Ismā'īl aṣ-Ṣābūnī und Quṣayrī unsern scheich Abū Sa'īd nach seiner allnächtlichen litanei (*wird*) befragen. Abū Sa'īd erwidert, er bete: »O herr, gib den derwischen (oder: armen) morgen etwas gutes zu essen!« und begründet dieses gebet mit dem profetenwort:

³²⁵ Sulamī 53, 18-19 Pedersen 46, 13-47, 6.

³²⁶ *Ḥilya* 10, 118 *Taḍk.* 1, 275, 13-14

³²⁷ *Taḍk.* 2, 74, 14-18

³²⁸ *Taḍk.* 2, 70, 12-15

³²⁹ Oriens 20, 1967, 84; vgl. *Ḥānaqāh-i Ahmadi* 83, 48 (nr 13). *Qāṣir* kann »privat«, *mula'addī* »sozial« bedeuten (Quṣayrī, korm. des Anṣārī, 3, 222, 5; Ibn 'Abbād ar-Rundī: *Ar-raṣā'il as-sūfīya*, ed. P. Nwyne, Beirut 1957-1958, III, 91).

³³⁰ Hs. *Ḥānaqāh-i Ahmadi* 83, 68 (nr 26). Oriens 20, 1967, 85

³³¹ *Anwār* kap. 30 (p. 182-183)

³³² *Ḥilya* 10, 123-124. Vielleicht ist zu übersetzen: Das profetenwort wird überliefert...

»Gott hilft dem menschen, solange dieser seinem bruder hilft«, worauf die verblüfften gelehrten zugeben müssen, dass er die bessere litanzi habe. Der verfasster der *Asrār* benutzt die gelegenheit, die soziale gesinnung Abū Sa'īds hervorzuheben, und behauptet, jene theologen hätten bei ihren religiösen leistungen immer nur ihr eigenes seelenheil, Abū Sa'īd dagegen das wohlgehen der andern im auge gehabt³³³.

Als ergänzung treten zu den schon gemachten feststellungen über die besonderen merkmale der süfik Abū Sa'īds weitere, lapidare erklärungen, die in diesen zusammenhang gehören und seine menschenfreundlichkeit beleuchten. Man fragte ihn: Wie viele wege gibt es vom geschöpf zu gott? Nach einer überlieferung antwortete er: Über tausend wege. Nach einer andern überlieferung: So viel wie die stäubchen, aus denen die daseinsdinge bestehen, aber kein weg ist näher, besser und leichter als jemand eine freude zu bereiten. Ich bin diesen weg gegangen, habe diesen gewählt und empfehle jedermann diesen³³⁴. Ein andermal fragte man: Scheich, wie ist der (richtige) weg? Er antwortete: »Wahrhaftigkeit (*yidq*) und freundlichkeit (*rifq*). Wahrhaftigkeit gegenüber gott und freundlichkeit zu den menschen«³³⁵. Weiter äusserte er: »Man hat zweierlei zu tun: Man muss alles, was einen von gott zurückhält, beseitigen und einem armen (oder: derwisch) eine freude bereiten. Vollendet man das süfische streben (noviziat) in dieser weise, so erreicht man das ziel«³³⁶. Den leuten eine freude zu machen, gehört nach Abū Sa'īd schon zu den anfangsgründen der mystischen schulung³³⁷. Den konventsinsassen legte er ans herz, das leid der bedürftigen und schwachen zu lindern und in der freien zeit jemand eine freude zu machen³³⁸. Und noch unmittelbar vor seinem tod beschwor er die jünger: »Wisst, ich habe euch nicht zu mir aufgerufen, sondern zu eurem nichtsein. Ich habe gesagt: Sein (gottes) sein ist genug. Er (gott) hat euch zum nichtsein geschaffen. Selbst wenn einer den gehorsam sämtlicher menschen und geister vorlegen kann, wiegt das

³³³ *Asrār* 240-241/Shuk. 294, 6-295, 9. Variante *Firdaws ul-martidiyya* 293, 17-21/Teheran 269, 20-270, 2.

³³⁴ *Asrār* 302/Shuk. 380, 9-13. Abweichend *Faḍl*. 2, 335, 14-15.

³³⁵ *Asrār* 308/Shuk. 387, 19-388, 1. Wahrhaftigkeit definiert er als »verwahrungsgegenstand (depositum) gottes in den menschen, an dem das ich keinen anteil hat«, und als »weg zu gott«, *Asrār* 301, unten/Shuk. 379, 14-18. Der mensch findet gott durch einen einzigen schritt der wahrhaftigkeit, *Asrār* 302/Shuk. 380, 15. Hiervon 122 ff.

³³⁶ *Asrār* 302, obere hälft/Shuk. 380, 6-8.

³³⁷ *Asrār* 36, ult/Shuk. 37, 5-6. *Hāḥi* 31, untere hälft/Shuk. 19, 4.

³³⁸ *Asrār* 331, 11-12: pu/Shuk. 417, 6-8; ib. 33-34. Hier 310 nr 8.

niemals so viel, wie wenn er jemand eine freude macht»³³⁹. Abū Sa'īd glaubte, wie wir gesehen haben, diesen stand des nichtseins selber erreicht zu haben und zu wissen, dass darum schon der klang seines namens die menschen frohgemut stimme³⁴⁰. Er verband also die wohlütigkeit an den menschen mit dem aufhören des eigenen egoismus, betrachtete das verschwinden dieses egoismus als voraussetzung für die menschenfreundliche tat oder schon als diese tat selber. Abū Sa'īd schickte jeden freitag seinen famulus auf einen höflichkeitsbesuch beim ortsvorsteher von Mēhana, worüber dieser jedesmal beglückt (*ḥwaddil*) war. An einem eisigen wintertag liess ihm der scheich nur den satz ausrichten: »Heute ist ein kalter tag«. Der ortsvorsteher sollte auf keinen fall das gefühl bekommen, der scheich vergesse ihn, und darüber unfroh werden³⁴¹. Ein messerschmied aus dem dorf Azgāh (persisch Azgāh)³⁴² besuchte regelmässig die versammlungen des scheichs in Mēhana und traf dort immer gerade ein, wenn der scheich sein haus verliess, um in die versammlung zu gehen. Aber einmal erschien er erst, als der scheich die versammlung schon begonnen hatte. Abū Sa'īd war nicht ungehalten, sondern zeigte sich erfreut und bewillkommnete den verspäteten teilnehmer mit dem vierzeiler:

Durch dein gesicht hast du das ganze haus ausgemalt
und mit dem wein unsere wangen wie feuer erglūhen lassen.
Unsere freude und fröhlichkeit hast du versechsfacht.
Dein leben sei heiter dafür, dass du uns heiter gemacht hast!³⁴³

³³⁹ *Arrār* 349, 1-3; *Shuk* 436, 18-437, 1. *Hāḍir* 104, 1-5; *Shuk* 60, 5-8 (var.) Dem sinne nach passend unterschreibt der verfasser der *Mafāhīs ul-ʿaḥdāq*, nr 7, 11h, Naval Kihure 1314, 54, unsern scheich den vierzeiler:

Auch wenn du tausend edle ka'bas erstellst,
gibt es doch nichts besseres, als ein gemüt froh zu stimmen
Wenn du durch tuld einen freien zum sklaven machst,
ist das besser, als dass du tausend sklaven in freiheit setzt.

Aufgenommen von Sa'īd-i Nāfisi. *Suḥanān-i munẓim-i Abū Sa'īd*, nr 672.

³⁴⁰ Hiervorn 88 und 140.

³⁴¹ *Arrār* 235; *Shuk*, 286, 7-15. Der tāgħi Muḥammad al-Ma'sūm (Elmīqoume) b. Muḥammad (gest. 1883) besuchte im winter bei kälte, regen und schnee jeden morgen die familien, die sich um seine klause angesiedelt hatten, und kümmerte sich um ihr befinden; A. Joly: *Étude sur les Chādmlīyas*, Algier 1907, 38.

³⁴² An der strasse von Tōs (Māḥad) nach Māw; da wo die route nach Mēhana abzweigt, 4 farsakh/24 km von Mēhana entfernt. Später Cahcāh (Gahgāh), heute Cahcāh genannt. Hünḡī. *Muḥammādiyya-i Buḥārā*, 327, 14; Ursula Ott: *Transoxanien und Turkestan*, 300.

³⁴³ *Arrār* 238-239; *Shuk*, 291, 4-15.

Der scheich hatte ihn also vermisst, wurde froh, als er doch noch erschien, zeigte ihm seine freude, machte ihn fröhlich und wünschte ihm fröhlichkeit. Ein derwisch, der die schweren arbeiten verrichtete, sagte eines tages, das könne er nicht mehr einfach »für gott«, das heisst umsonst, tun, er brauche den zuspruch des scheichs. Von da an rühmte ihn der scheich, wenn er ihn bei der arbeit sah, und machte ihn dadurch glücklich (*hwašdlf*)⁵⁴⁴. Weiter kannte man das wort des scheichs: »Wer gutartig ist, mit dem ist alles auch wieder gutartig. Mit Abraham, dessen weg die gutartigkeit war, war denn auch das feuer (in das er geworfen wurde) gutartig«⁵⁴⁵.

Ein ernster asket aus der zeit nach Abū Sa'īds tod wünschte das geheimnis zu erfahren, nach dem Abū Sa'īd gelebt hatte. Nach einem jahr angestrenzter exerziten wurde ihm in einem traum mitgeteilt, ein profetenwort habe die richtlinie des scheichs gebildet. Nach einem weiteren jahr asketischer übungen durfte er im traum auch das profetenwort selbst vernehmen. Es lautete: »Verbinde dich mit denen, die dich abschneiden! Gib denen, die dir verwehren! Verzeih denen, die dir unrecht getan haben!«⁵⁴⁶ Eine alte frau, die dem scheich eine beträchtliche geldsumme überbracht hatte und sich etwas wünschen durfte, ersuchte ihn, gott im gebet zu bitten, ihr herzensfröhlichkeit (*dilhwašf*) zu schenken⁵⁴⁷. Dieser wunsch ist verständlich, wirft aber vielleicht doch ein licht auf die ideale, die Abū Sa'īd selbst vertrat⁵⁴⁸.

Frivole spässe der art, wie sie später etwa ein 'Ubayd-i Zākānī (gest. um 770/1370) in seinen schriftten von sich gab, um die leser zu erheitern, waren mit dem stil von Abū Sa'īds frohsinn und menschenfreundlichkeit weniger vereinbar. Aber er unterhielt seine zuhörer oft mit witzigen geschichtchen, die für sich genommen keinen religiösen hintergrund hatten.

THEORIEN ÜBER DIE URSACHEN DES GENUSSES

Die oft gebrauchten synonyma *rāhat* und *āsāyish*⁵⁴⁹ für frieden und freude, ruhe, fröhlichkeit sind in zwei richtungen doppelwertig.

⁵⁴⁴ *Asrār* 207-208 Shuk. 248, 15-249, 7

⁵⁴⁵ *Asrār* 200, 3-5 Shuk. 239, 12-14

⁵⁴⁶ *Asrār* 380-381 Shuk. 474, 18-475, 7

⁵⁴⁷ *Asrār* 231 Shuk. 280, 3-17.

⁵⁴⁸ Zu diesem unserem kapitel siehe auch die bemerkungen *Ḡulāmhuṣayn-i Yūsufis* MDAM 5, 1348, 180-185

⁵⁴⁹ Möglicherweise im noch *qasāyish* »öffnungen« (*Asrār* 200, 1: 362, 17 Shuk. 239, 11; 454, 8) hier anzuschließen, falls nicht gar eine verderbnis für *āsāyish* vorliegt.

Sie können erstens eine »schwache« und eine »starke« bedeutung haben: schwach »der mühen enthoben sein, ruhe haben«, stark »von freude erfüllt sein«. Dieser doppelsinn erschwert manchmal das genaue verständnis. Sie können zweitens die negativ bewertete bequemlichkeit und die positive befreiung, den sinnlichen genuss und den geistigen gewinn, etwas tiefes und etwas hohes bedeuten. Abū Saʿīd versuchte einmal, unter verwendung der beiden ausdrücke als hendiadyoin, eine erklärung für die entstehung des vergnügtseins zu geben. Der bericht darüber ist wieder als auseinandersetzung auf kosten eines nēṣābūr-zeitgenossen, des theologen Abū Muhammad al-Ġuwaynī, aufgezogen. Abū Saʿīd pflegte an den donnerstagen mit Ġuwaynī ins warmbad zu gehen. Bei einem dieser badbesuche legte Abū Saʿīd seinem begleiter die frage vor, woher wohl die erquickung im bad komme. Ġuwaynī fand nur blasse antworten: Die müden glieder würden durch das warme wasser erfrischt, die säuberung und das haarschneiden erleichtere und erfrische³³⁰. Abū Saʿīd aber glaubte, des rätsels lösung in der vielsagenden vermutung gefunden zu haben, dass »zwei gegensätze sich vereinigten« und dies genuss schaffe³³¹.

Das erinnert an eine theorie vom genuss, die der filosof Abū Bakr ar-Rāzī (Rhazes, gest. 313/925) und ähnlich die Treuen Brüder vertreten hatten. Danach ist genuss (*luḡḡa*) nichts anderes als befreiung (*raḥa*) von einem schmerz. Vorausgeht immer ein schmerz, und dieser entsteht durch eine abweichung vom naturzustand oder der ausgewogenheit, gleichgültig nach welcher richtung, nach einem zuviel oder nach einem zuwenig. Genuss ist dann die rückkehr in den normalzustand, nicht etwa der normalzustand selber, da dieser durch lust- und schmerzlosigkeit gekennzeichnet ist. Aber die rückkehr muss möglichst auf einen schlag erfolgen. Bei einem allmählichen übergang vom schmerz in die neutrale mittellage wird der genuss nicht spürbar. Die rückkehr vom schmerz, das heisst also der genuss, wird aber ermöglicht durch einwirkung des gegensatzes zu dem, was den schmerz hervorgerufen hat. Wirkt dieser gegensatz dann über die zurückführung in die mittellage hinaus, so entsteht eine neue abweichung vom naturzustand in die andere richtung und damit ein neuer schmerz. Zur entstehung des genusses ist also immer das zusammentreffen zweier extreme nötig, allerdings so, dass das eine das andere rasch auf die neutrale mittellinie bringt. Diese theorie hat Nāṣir-i Ḥusraw

³³⁰ Barbier und bad in 1001 Nacht, geschichte von Abū Qīr und Abū Šīr.

³³¹ *Asrār* 233-234. *Shuk.* 283, 15-284, 11.

453/1061 heftig angegriffen und ihr eine andere gegenübergestellt. Er bekämpft die these, dass genuss eine rückkehr in den natürlichen zustand und eine art schmerzbefreiung sei. Für Nāṣir-i Husrāw sind genuss (*ladḡat*) und befreiung von schmerz (*rāḡat az-rang*) zweierlei. Befreiung von schmerz ist für ihn weder mit genuss noch mit schmerz verbunden. Genuss selbst aber entsteht für ihn durch befreiung aus einem gegebenen — er sagt: natürlichen — zustand und durch erreichen eines ersuchten zustandes, zum beispiel wenn ein armer zu reichthum oder ein durstiger zu wasser kommt. Nāṣir-i Husrāws darstellung und bekämpfung des gegnerischen standpunktes sind besser als diese schiefe beleuchtung seiner ergebnisse, die die ausführungen Rāzīs geradezu bestätigt, obwohl er sie vorher ganz gut widerlegt hat³²². Die theorie vom schmerz als der voraussetzung für den genuss hat später Bahā'ī Walad (gest. 628/1231) wieder vorgebracht, um die freuden des paradieses als folgeerscheinung der irdischen mühen und leiden zu veranschaulichen³²³. Sein sohn Maw-lānū folgt ihm mit seiner lehre von der zusammengehörigkeit der gegensätze: Gut sei nicht ohne böse, das gute sei aufgeben des bösen und umgekehrt; angenehm sei nicht ohne unangenehm, das angenehme sei aufhören des unangenehmen; freude sei nicht ohne kummer, die freude sei aufhören des kummers³²⁴.

Aus zeitlichen gründen kann Abū Sa'īd die auffassung Nāṣir-i Husrāws noch nicht gekannt haben, wohl aber könnte er etwas haben läuten hören von Abū Bakr ar-Rāzī, zumal da dessen genusslehre schon zu Rāzīs lebzeiten gegenstand einer filosofischen feide zwischen diesem und dem als dichter bekannten und von Rōḡakī betraurten Šahīd-i Balḡī gewesen war³²⁵. Überdies war sie bestandteil auch der filosofie seines jüngeren zeitgenossen Avicenna, mit dem er zumindest in brieflicher beziehung gestanden haben soll³²⁶. Unser

³²² Nāṣir-i Husrāw: *Zād al-ma'āfirin*. Berlin Kāviani 1342, 231-244 (reprint Teheran Bāḡatgarniḡi ohne jahr). *Rasā'il al-Iḡwān as-safā'*, qism al-ḡismāniyyāt at-taḡlīyyūt nr 10 und 16, Beirut 1957, 2, 413; 3, 39ff. Paulus Kraus: *Abū Bakr Moḡammadi filī Zācharīae Raḡhenis (Rāzī) opera philosophica*. 1. Kairo 1939, 139-164.

³²³ *Mu'arraf* [1] 330-331 (ohne den gedanken von der mittelalge).

³²⁴ *Fihī mā fih* 126, 14-127, 2; ähnliches ib. 213, 19-214, 12. Nach dem gleichen prinzip bestimmt er die religion (*dīn*) Sie ist für ihn so viel wie aufgeben des ungläubens (*tark-i kufr*). »Also ist ungläube vonnöten, den man aufgeben kann Also sind beide eins Da eins nicht ohne das andere ist, und sie untrennbar« (*Fihī mā fih* 207, 2-3).

³²⁵ Kraus 145-147 Gilbert Lazard: *Les premiers poètes persans*, 1, Paris 1964, 20-21.

³²⁶ *Tarḡuma-i Rasā'ila-ī aḡḡarūniyya-ī sayyid ra'īs Abū 'Alī-i Sīnā*, ed. Ḥusayn-i Ḥidw-ḡam, Teheran 1350, 82-83.

bericht über Abū Saʿīd schliesst jedoch mit der mitteilung, dass Ġuwaynī auf die antwort des scheichs geweint habe. Das kann bedeuten, dass ■ sie anders aufgefasst hat als der scheich selber oder – und das ist das wahrscheinlichere – dass auch der scheich sie tiefsinniger gemeint hat. Einst erzählte er folgende begebenheit: Ġunayd habe vor seinen anhängern über die gnaden und hulderweisungen gottes gesprochen. Ein zuhörer habe gott mit der formel »lob sei gott« gedankt. Ġunayd habe die ganze formel verlangt: »Lob sei gott, dem herrn der menschen«. Der jünger habe erwidert, die menschen seien ja nicht so viel wert, dass sie mit gott in einem atemzug genannt zu werden brauchten. Ġunayd habe auf dem wortlaut der ganzen formel beharrt und erklärt: »Denn wenn du das erschaffene mit dem unerschaffenen verbindest, wird das erschaffene (ohnehin) zunichte und das unerschaffene bleibe!«⁵⁵⁷. Vielleicht hat Abū Saʿīd bei der freude, die durch zusammenkommen zweier gegensätze entstehe, an das erlebnis der berührung mit gott gedacht.

Die gegensätze, die die dichter im warmbad vereint finden wollten, haben hier kaum etwas zu suchen. Die dichter sahen im warmbad, weil es heiss ist und doch erfrischt, eine verbindung von hölle und paradies, von feuer und wasser, und erdachten sich von diesem thema aus weitere wander⁵⁵⁸. Auch Abū Saʿīds definition des glücks (*ḍawla*) als »schönes zusammentreffen« (*ittifāq ḥasan*)⁵⁵⁹ liegt zu weit ab.

Die frage, wann und wie weit man andern freude bereiten soll, hatte schon Muḥāsibī beschäftigt (bei ihm nicht *idhāt al-farāḥ fi qāl al-muʾmin*, sondern *ṭalab as-surr*). Er soll einmal zu Ġunayd gekommen sein. Da dieser nichts im hause hatte, holte er etwas aus dem haus seines väterlichen onkels⁵⁶⁰ und legte es Muḥāsibī zum essen in den mund. Dieser schluckte ■ jedoch nicht herunter, sondern spuckte es im hausgang wieder aus und tat Ġunayd kund, dass er nichts unerlaubtes schlucken könne. er habe ihm den mund nur geöffnet, um ihm eine freude zu machen (hier *idhāt as-surr ʿalayka*)⁵⁶¹, genau wie Ġunayd selber einmal Ihn al-Karanbī drängte, geld von ihm anzunehmen, und sei es auch nur, um ihm, Ġunayd, eine freude zu machen (*li-idhāt as-surr ʿalayya*)⁵⁶². Doch Muḥāsibī gestattete

⁵⁵⁷ *Asrār* 257 Shuk 319, 13-16

⁵⁵⁸ Beispiele Nuwayrī *Ḥimām*, I 105-106

⁵⁵⁹ *Asrār* 314, untere hälfte Shuk 396, 6-14. Hier 128

⁵⁶⁰ Saqāṭī war Ġunayds onkel mütterlicherseits.

⁵⁶¹ *Lumaʾ* 331, 18-332, 4 Quṣayrī, artikel Muḥāsibī komm. 1, 96

⁵⁶² *Lumaʾ* 198, 7-12

das freudemachen nur unter vorbehalten. Pflicht sei nicht, alles gute zu tun, sondern alles böse zu lassen⁵⁶³. Er unterschied zwischen Vertretern der strenge, eigentlich gerechtigkeit (*ahl al-'adl*), und Vertretern der güte (*ahl al-faql*). Strenge sei ausgerichtetheit (*istiḡāma*, auf die gebote), güte sei mehrersstreben (*ṭalab az-ṣivāda*). Befohlen sei nur die strenge, wozu zum beispiel standhaftigkeit, gewissenhafte peinlichkeit (*ḥara'*) und rechtlichkeit gehörten. Güte — und dazu gehörten askese, zufriedenheit und wohl tun — sei nicht befohlen. Strenge dürfe von der güte abhalten, nicht aber umgekehrt⁵⁶⁴. Muḥāsibī erkannte an, dass das kriterium für den empfang von almosenunterstützung nur die armut und nicht der leumund sei, und räumte ein, dass bei not ohne ansehen der person geholfen werden müsse, vorausgesetzt die unterstützten seien nicht gerade feinde der gemeinde Mohammeds. Sonst aber verdienten sündler nicht, dass man ihnen noch eine freude mache. Dafür seien die züchtigen gläubigen geeigneter. Jedoch stellten sich hier dann andere fragen: die nach der priorität des anrechis auf hilfe, die nach der art der freude, die man jemand zu machen gedenke, die nach dem verhältnis der ausgaben zum eigenen vermögen, die nach der intention, mit der man sich zu einer wohlthatigkeit entschliesse, und anderes mehr⁵⁶⁵.

Manche mystiker haben ihrem trieb, freude zu bereiten, keine solchen harten fesseln angelegt und gerade durch ihre güte auch sündler bekehrt. Abū Sa'īd hatte humor genug, die nachricht von den entgleisungen eines 'aliden beschwichtigend entgegenzunehmen⁵⁶⁶ und einen liebhaber seines sohnes Abū 'Īshāq sanft auf die strasse zu setzen⁵⁶⁷. Diesen hinwiederum erzog er sehr nachsichtig und missbilligte eine pädagogik mit schlägen⁵⁶⁸. Durch zurückhaltende milde besänftigte er seine gegen einen feindseligen v'iten aufgebrachten jünger und bekehrte ihn⁵⁶⁹. Einer alten frau, die Abū Sa'īd mit ihrem mörsergestampf dauernd gestört hatte, öffnete seine jünger die

⁵⁶³ *Adāb an-nufūs*, hs. Carullah 1101, 66a-b.

⁵⁶⁴ *Adāb an-nufūs* 65b. Muhammad al-Gazzālī *Yasīyat al-muḥakk*, ed. Ḡalāl ud-dīn-i Humā'i, Teheran 1351, 22. *at-Tibh al-muḥakk*, Kairo 1968, 11. F. R. Bagley: *Muḥakk's Book of Counsel for Kings*, Oxford University Press 1964, 16-17, verbietet mit einer geschichte, im 20. u. 21. in der barmherzigkeit weiterzugehen als gott. Vgl. hiervorn 158.

⁵⁶⁵ *Al-munā'id* § *al-mat al-qulūb wa-l-gawā'id wa-l-makūsh wa-l-aql*, Kairo 1969, 91-98 (hs. Carullah 1101, 115b-117b).

⁵⁶⁶ Hiervorn 67.

⁵⁶⁷ Hier 223.

⁵⁶⁸ Hiernach 306.

⁵⁶⁹ *Asār* 101, 16-102, 4 Shuk 120, 2-13.

zimmerdecke (*sar-i huḡra*). Sie wunderte sich über den kleinen tadel des grossen mannes⁵⁷⁰. Eines tages stiess Abū Sa'īd auf dem friedhof Hīra bei Nēšābūr auf junge burschen, die wein tranken und musik spielten. Die ihn begleitenden ṣūfiyya wollten einschreiten. Doch der scheich wehrte ihnen und betete: »Der herr gebe euch im jenseits das gleiche fröhliche herz wie hienieden!« Darauf sollen ihm die sündler zu füssen gefallen sein, den wein ausgegossen, die instrumente zerschlagen und busse getan haben⁵⁷¹. R.A. Nicholson vermerkt in seinem handexemplar der *Asrār* von Shukovski 309⁵⁷², dass die gleiche geschichte auch von Dū n-Nūn al-Miṣrī erzählt werde. Dies ist mir nicht nachweisbar, doch findet sich eine ganz ähnliche geschichte schon über Ma'rūf al-Karḡī (gest. 200/815-16). Dieser sah in Bagdad ein boot auf dem Tigris vorbeifahren, in dem junge leute tamburin schlugen, tranken und spielten. Seine jünger entsetzten sich und baten den scheich, ein gebet gegen diese sündler zu sprechen. Ma'rūf hob seine hand oder seine hände und betete: »Mein gott, wie du sie im diesseits hast fröhlich sein lassen, so lass sie auch im jenseits fröhlich sein!« Seinen erstaunten schülern erklärte er: »Wenn gott sie im jenseits fröhlich sein lässt, hat er ihnen vorher seine gnade zugewendet«⁵⁷³ – das heisst: haben sie sich vorher durch gottes gnade noch rechtzeitig bekehrt. Sa'dī hat später das motiv in seinem *Bōstān* wieder verwendet. Ein frommer, der im kreise seiner schüler in der moschee sitzt, wird von diesen aufgefordert, ein gebet gegen den fürstensohn von Gāṅgā zu sprechen, der betrunken und mit einem humpen die moschee betreten hat. Der fromme aber betet:

Glücklich fühlt sich dieser sohn in seinem leben.

Gott, erhalte du ihn in allen zeiten glücklich!

Seinen schülern sagt er, er habe gott gebeten, ihn zur busse zu veranlassen (so dass er auch im jenseits glücklich werde). Dem fürstensohn werden die worte des scheichs nachher hinterbracht, und er

⁵⁷⁰ *Asrār* 227, 4-9 Shuk. 274, 9-15 Achems übersetzt so, als ob von der öffnung einer dachluke (lucarne) die rede wäre (*Les étapes mystiques* 216-217). Er wird sich aber wieder um ein öffnen des daches, um eine milde form des dachabdeckens, handeln; hier 219. Dem *sar-i huḡra hā: kardān* (*bā: gulāqān*) entspricht das *sar-i bālā-i rēg bāz dāqān* in *Asrār* 74, 8; Shuk. 80, 6-7 den höchsten punkt eines sandhügels öffnen, damit eine vertiefung entsteht, in die man sich einbetten kann. Eine dachluke (*rōzāna*) *Rūḥihān-nāma* 222, 4-5.

⁵⁷¹ *Asrār* 250 Shuk. 309, 3-11.

⁵⁷² Das auf der universitätsbibliothek Basel unter der signatur FQ IV 663 steht.

⁵⁷³ Quṣayrī, kap. raḡā', gegen ende komm 2, 212 Ḡazzālī: *ḥyā'*, 4, 151-152 (raḡā'). Nuwayrī: *ḥimām*, 3, 10, 3-8.

lässt den frommen zu sich kommen. Der fromme befiehlt dort allerdings, alles weingeschirrt und sämtliche musikinstrumente zu zerschlagen³⁷⁴. Abū 'Utmān al-Ĥirī soll einen verkommenen nichtsteuer, der vor ihm seine fiedel versteckte und mit schlechtem gewissen einherschlich, durch die freundlichen worte bekehrt haben, dass er nichts zu fürchten habe und alle brüder eins seien³⁷⁵.

Die frage, wie weit die berichte über Ma'rūf und Abū Sa'id in rein literarischer beziehung zueinander stehen, ist nicht zu entscheiden. Aber sicher ist, dass sie eine andere methode des vorgehens gegen unannehmbare vergnügungen im diesseits spiegeln, als sie Muhāsibī verfocht. Einem minister des Tugril soll Abū Sa'id die rechte des volkes nachdrücklich zur beachtung empfohlen haben. Das volk habe nun einmal seine bedürfnisse, und wenn er diese befriedige, habe er mehr aussichten, mit all seinen fehler die gunst seiner untertanen zu gewinnen, als wenn er mit viel eigenen tugenden die wünsche der andern missachte³⁷⁶.

³⁷⁴ *Le Boustān de Sa'dī*, ed. Ch. H. Graf, Wien 1858, 4, 145 ff (p. 244 ff); *Saadi's Bostan*, übers. Friedrich Rückert, Leipzig 1882, nr 116 — 148 ff; ed. Aliiev, Teheran 1968, 136 ff.

³⁷⁵ *Tajik*, 2, 58, 17-20.

³⁷⁶ *Asdr* 348/Shuk. 435, 12-436, 3. Echtheit fraglich.

12. ABŪ SA'ĪD'S SONDERSTELLUNG BEI SEINEN ZEITGENOSSEN

Hinweise auf gewisse züge, die den zeitgenossen an Abū Sa'īd besonders auffielen, lassen sich aus den widerständen gewinnen, die er bei dem einen oder andern seiner mitmenschen gefunden hat. Die natur der quellschriften verbietet allerdings sichere aussagen und genaue feststellungen. Übertreibungen, verzerrungen, verfälschungen, erfindungen, irrtümer der überlieferung verhüllen uns das anltiz der wahren begebenheiten. Die drei gältigen fragen, die an ihn gerichtet worden sein sollen: warum er keinen meister habe, wieso er so dick sei und aus welchem grund er die pilgerfahrt nach Mekka nicht ausgeführt habe — diese drei fragen und die antworten, die Abū Sa'īd darauf gegeben haben soll, haben wir schon erörtert¹. Der auseinanderetzung ist vielleicht so viel zu entnehmen, dass Abū Sa'īd im damaligen zeitpunkt sich als ein mann von welt und als unabhängiger, auf keine schule und auf keine tradition, sondern nur auf gott bezogener mensch gab. Eine zweite reihe von fragen legte ihm der greise Ibn-i Bākōya (gest. 428/1037) vor. Ibn-i Bākōya war ein weitgereister mann, hatte eine sammlung über Hallāg angelegt, die erhalten ist², und auch eine nicht auf uns gekommene sammlung von nussprüchen anderer şūfiyya verfasst, die Sam'āni unter dem titel *Kitāb Maqāmāt al-mašūyih* erwähnt³, muss also die şūfik in ihrer mannigfaltigkeit wohl gekannt haben. Er lehnte Abū Sa'īd zuerst entschieden ab⁴, forderte ihn dann aber oft zu gesprächen heraus und sagte ihm eines tages: »Ich sehe an dir etliches, was ich bei meinen scheinichen nicht gesehen habe. Erstens: Du setzt die alten zu den jungen, nimmst die kleinen (unausgebildeten) leute in der (geistlichen) arbeit so ernst wie die grossen (ausgebildeten) und machst auch in der zurstreuung (der musse) zwischen klein und gross keinen unterschied. Zweitens: Du erlaubst den jungen, bei den musikveranstaltungen zu tanzen. Drittens: Du gibst den flickenrock, der (beim tanzen)

¹ Hier 62-63.

² Sezgin GAS I, 652. Massignon: *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al-Hallaj*, Paris 1914, 13-17. Massignon: *Akhbar al-Hallaj*², Paris 1957, 83-89.

³ Sam'āni: *Muntahab*, III, Topkapı 2953 (= Berlin mss. or. sim. 80), 65b-66a.

⁴ *Asrar* 92-93, Shuk. 106, 8-108.

einem derwisch entfallen ist, diesem wieder zurück und erklärt: Der arme hat das erste anrecht auf seinen flickenrock. Meine scheiche haben das nicht getan. Abū Saʿīd fragte: »Noch etwas?« Ibn-i Bākōya: »Nein«. Darauf begründete Abū Saʿīd seine abweichungen⁵. Zu den richtlinien, die hier Ibn-i Bākōya im samāʾ einzuhalten und von grossen scheichen ererbt zu haben vorgibt, passt schlecht die nachricht, dass er zuerst »den samāʾ und den tanz des scheichs ablehnte« und erst durch einen traum dazu gebracht wurde, »für gott« zu tanzen⁶. Der wortlaut dieser nachricht lässt nämlich keinen zweifel, dass er nicht nur die art und weise, wie Abū Saʿīd den samāʾ durchführte, sondern den samāʾ und das tanzen überhaupt abgelehnt haben soll. Das ist allerdings falsch^{6a}. Die unstimmigkeit braucht jedoch die eigenheit, die er an Abū Saʿīd kritisierte, nicht zu berühren.

In Surahs hielten die einen Abū Saʿīd für einen grossen mann, die andern für jemand, der »hinter dem berg daheim ist«⁷. Bis nach Andalusien drang die kunde von ihm. Der zāhiritische dogmatiker Ibn Ḥazm (gest. 456/1064) verketzerzte Abū Saʿīd wegen seines schwankens zwischen extremen. »Es gibt ṣūfiyya«, schreibt er, »die behaupten: Wer gott erkennt, von dem fallen die religionsgesetzlichen vorschriften ab. Und einige gehen noch weiter und verbinden sich mit gott. Wir haben erfahren, dass heute in Nēshūr zu unserer zeit ein mann namens Abū Saʿīd Abū l-Ḥayr (sic), ein ṣūfi, bald wolte bald die den männern verbotene seide anzieht, bald am tage tausend gebetseinheiten bald überhaupt kein gebet und auch kein überpflichtiges gebet verrichtet. Das ist reiner unglauben«⁸. Dieses urteil entspricht sicher

⁵ *Asrār* 222-224 Shuk. 269-270. Nicholson: *Studies*, 57-58. Zum zurückgeben des flickenrocks s. hier 158.

⁶ *Asrār* 93-94: Shuk. 109. 1-16. Hiervorn 256.

^{6a} *Ansārī Fahqār*, 327-328.

⁷ *Asrār* 181: Shuk. 219. 12-14.

⁸ *Al-fīṣal fi l-mīlāl* 4, 168. Qaḥḥābi folgte ihm. Suhkī: *Fahqār*, nr. 529 (5.307), verteidigt Abū Saʿīds rechtgläubigkeit und führt die beschuldigung, die Ibn Ḥazm und Qaḥḥābi gegen ihn aussprechen, auf deren feindselige einstellung zum aʿaritentum und zur ṣūfik zurück. Vgl. hiervorn 110. Das schwanken Abū Saʿīds zwischen weicher und rauher kleidung kann richtig sein. Er kleidete sich oft gut, ass oft gut und begab sich regelmässig ins bad, aber verteidigte auch das ungepflegte äussere, ass auch schlecht und sagte einmal, weiche worte, weiche speisen und weiche kleider pflasterten den weg zur hölle (*Asrār* 273 Shuk. 341. 2-5; 7-9). Zu Yahyā b. Muʿāḍ ar-Rāzī hiervorn 181. — Die kunde Ibn Ḥazms von Abū Saʿīd, die plagierung von Anṣārīs *Ḥal al-maḥāmāt* schon durch Ibn al-ʿArīf (Bruno Halpé: *Le Mahāsūn al-maḥāmāt d'Ibn al-ʿArīf et l'œuvre du soufi kharbalire al-Anṣārī*, REI 39, 1971, 321-333) und anderes zeigen, dass die vermittlung geistiger güter zwischen dem osten und dem westen der islamischen welt

dem allgemeinen eindruck, den Abū Sa'īd auf aussenstehende machte, obwohl uns sonst nirgends mitgeteilt wird, dass er zeitweise das ritualgebet vernachlässigt habe. Aber es klingt etwas zu inquisitorisch. Vielleicht bleibt man mit den uns erhaltenen berichten in besserer übereinstimmung, wenn man formuliert: Die extreme, zwischen denen sich Abū Sa'īd bewegte, wurden weniger durch gesetzliche und vernünftige überlegungen als durch das temperament, die stimmungen und die einfälle Abū Sa'īds gesetzt. Abū Sa'īd warf sich nicht absichtlich von einem ungesetzlichen tun in ein anderes, sondern folgte seinen launen und liess sich die ausschläge nach dieser oder jener seite von seinen gefühlen vorschreiben, die ihrerseits so stark waren, dass sie gesetzliche bedenken und auch regeln des traditionellen berufsverhaltens bei ihm zu verdrängen vermochten. Die mitteilung Ibn Hazms zeigt aber auch, dass die extreme askese und die extreme lebensbejahung, die unsere hauptquellen an ihm schildern, trotz mancher hagiografischer verfremdung die seelenverfassung Abū Sa'īds im grossen und ganzen richtig zeichnen. Seinen harten kasteiungen auf der einen seite steht auf der andern seite sein ausgeprägter sinn für gross aufgezogenen luxus und laute schwelgereien gegenüber. Abū Muslim Fāris b. Ḡālib al-Fārisī fand den scheich in kostbarem gewand auf kissen⁹. Ein richter in Haraqān traf Abū Sa'īd, wie er gleich einem sultan auf einem kissensitz ruhte und sich von einem derwisch das bein kneten liess. Er dachte: Wo bleibt da die armut? Das ist doch kein armer. Das ist königtum, nicht ḡūlitum, nicht derwischtum!¹⁰ An dem bequemen kissensitz, auf dem der scheich in Nēšābūr thronte, nahm auch Ibn-i Bākōya anstoss und wurde vom scheich darauf verwiesen, aufs innere, nicht aufs äussere zu sehen¹¹. Das volk und besonders seine anhänger erlebten im sog der schwankungen des meisters tage des darbens und tage der fülle, an denen sie dann auf einer welle unerwarteter genüsse in einen himmel voller freuden hochgetragen wurden. Und diese ausschweifungen verschafften ihm zum schrecken der kritischen

manchmal schneller vor sich gng, als Goldzuber anzunehmen geneigt schien (*Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung*, ZDMG 41, 1887, 61 Gesammelte Schriften 2, 222).

⁹ Ḡullābī: *Kaṣf*, 450, 13-451, 12; 207, 3-51; Nicholson 346; 165

¹⁰ *Azrār* 150; Shuk. 179, 12-16. Hier 24-25. Später kam einmal ein ḡūfī aus dem osten nach Andalusien und traf hier scheich Abū l-'Abbās al-Qaṣṣāyirī in kostbaren kleidern und in grossem luxus. Qaṣṣāyirī hielt seinem verwunderten tadel sure 38, 39 entgegen: »Das ist unsere (gottes) gabe. Übe wohlthätigkeit oder halte es zurück, du brauchst nicht abzurechnen!« *Tuhfat al-muḡtarib*. RIEM 27, 1972-3, 101.

¹¹ *Azrār* 94; Shuk. 109, 17-110, 8. Wäre Abū Sa'īd skrupulant gewesen, so hätte er wahrscheinlich auch nie rot getragen, da es sätze des profeten gibt, die rote kleidung verbieten; *Azrār* 201, 12; Shuk. 241, 3-6.

betrachter noch vermehrten zulauf. Abū Sa'īd liess sich dabei von dem zufall, der ihm geld in die hände spielte, oder von einem inneren trieb, zu dessen befriedigung dann die mittel aufgebracht werden mussten, leiten, in einzelnen fällen vielleicht auch von zielbewusster überlegung, jedenfalls aber stets ohne rücksicht auf die blossen zuschauer, waren es nun theologen oder behörden, meist aber zum besten nicht seiner selbst, sondern anderer. So kam es zu den üppigen gelagen: zu dem spontanen rübenessen in einer moschee zu Nēšābūr¹², zu dem volksbankett in Pōšangān bei Nēšābūr¹³. Das geld, das die kaufleute von Pōšang-i Harē für die šūfiyya von Mēhana stifteten, wurde sofort, noch durch weitere beiträge erhöht, für ein opulentes mahl verausgabt¹⁴, die kleider und der schmuck, die eine bekehrte sündlerin in Nēšābūr dem scheich übersandte, wurden sogleich versilbert und die klingenden münzen für eine gasterei diesmal ausschliesslich der nichtsūfiyya verwendet¹⁵.

Nach dem gelage von Pōšangān wurde noch ein nichtgegessenes brot verteilt, weil der scheich, einem prinzip angeblich des profeten und »sämtlicher scheiche« folgend, nichts über nacht zu hause behalten wollte. Die masslosigkeit der ausgaben, für die Abū Sa'īd berühmt war, liessen sich jedoch nicht aus diesem satz erklären. Abū Sa'īd hätte ja ebenso gezielt und ausgeglichen vorgehen können wie sein zeitgenosse in Kāzarūn. Abū Ishāq-i Kāzarūnī, der sich auf denselben grundsatz berief, aber ein wohlgeordnetes system der armenfürsorge schuf¹⁶. Im unterschied zu Kāzarūnī neigte Abū Sa'īd dazu, neben der stets geübten wohltätigkeit immer wieder tage der festfreuden einzulegen, an denen seine schüler und die menschen überhaupt ihre sorge ums tägliche brot vergessen und jubilieren sollten. Dabei liess ihn die eigene hochstimmung oft das mass überschreiten. Wenn ihm wegen der unmenge von kerzen, die er anzündete, und von räucherwerk, das er verheizte, gesetzwidrige verschwendung vorgeworfen wurde, bestritt er die gesetzwidrigkeit und rechtfertigte sich noch mit dem hinweis, dass es zu gottes ehre geschehe und für gott nichts zu viel sei und dass auch die nachbarn etwas von dem duft sollten riechen können¹⁷.

¹² *Asrār* 89-90 Shuk. 102, 10-103, 13. *Ĥalāt* 119-120 Shuk. 69, 20-21, 7. Hier 33, 117.

¹³ *Asrār* 105-107 Shuk. 125-128. *Ĥalāt* 67-70 Shuk. 39, 17-41, 11. Hier 117.

¹⁴ *Asrār* 164-166 Shuk. 198, 12-201, 11. *Ĥalāt* 63-67 Shuk. 37, 15-39, III.

¹⁵ *Asrār* 246-247 Shuk. 302, 7-303, 17.

¹⁶ *Firdaws ul-ma'ārif*, einleitung 45-53.

¹⁷ *Asrār* 105-107: 112; 133-134 Shuk. 125-128, 134, 9-135, 5; 157, 13-158, 13. R.A. Nicholson III seinem kommentar zu Mawānās Majnawī 2, 376ff hält die geschichte

Es machte ihm aber nichts aus, ein andermal einen nachbarn durch lautes musikkonzert in der nachtruhe zu stören oder durch einen bacchantischen zug durch die nächtlichen strassen den zorn der bevölkerung auf sich zu ziehen¹⁸. Das gesetz des handelns diktierte ihm in allen diesen fällen offensichtlich die stimmung. Dieser vermochte er sich, wenn sie sich einmal zum festlichen rausch entwickelt hatte, nicht zu entwinden. Er beschrieb sich selbst, als ■ einmal nach einem samā' sagte: Das wahrste, was siebenhundert pīre über die ḡfik gesagt hätten, sei: Verwendung des nus ■ der ihm angemessensten weise¹⁹.

Einen stein des anstosses wird seine eigenartige einstellung zur Mekkapilgerfahrt gebildet haben. Einerseits liess er sich einmal – dazu noch im gefolge eines samā', falls dem bericht hierin zu trauen ist – ■ dem entschluss hinarbeiten, die fahrt zu machen, andererseits brach ■ diese reise schon sehr bald wieder ab. Einerseits unterdrückte er nicht eine gewisse freude, wenn ihm andere bestätigten, dort, in Mekka, gott nicht gefunden zu haben²⁰, andererseits schuf er eine art pilgerfahrtsersatz durch die empfehlung, an das grab des Abū l-Faḍl-i Sarāḡi zu wallfahren und dieses siebenmal zu umkreisen²¹ – dies in klarem widerspruch zum gesetz der religion. Von Ḥaraqānī soll er sich haben sagen lassen, dass er nicht zur ka'ba zu wallen brauche, sondern dass umgekehrt die ka'ba ihn umkreise²². Abū Sa'īds hang, in nöten zu seinem lehrer Abū l-Faḍl nach Sarāḡ zu pilgern, scheint selbst dem narren Luqmān, der ihn ehemals mit Abū l-Faḍl bekannt gemacht hatte, übertrieben vorgekommen zu sein. Als er Abū Sa'īd einmal unterwegs begegnete, gab er ihm den ironischen auftrag, den »gott von Sarāḡ«, zu dem er eile, von ihm freundlich zu grüssen²³.

in *Asrār* 112; Shuk 134-135 für Übertragen aus einer erzählung über Ahmad b. Ḥidrīyū, die in *Ṭaḡh* 1, 292, 10-21 steht. Hier 66, 117.

¹⁸ *Asrār* 236-238; 250-251 Shuk 287, 6-290, 7, 309, 12-310. Hier 219-220.

¹⁹ Hier 107-108.

²⁰ *Asrār* 166, 1; Shuk 200, 9. *Ḥāḡāt* 65, 8-9 Shuk 20, 20-21. »Die absicht, nach Mekka zu pilgern« heisst *ṭarḡ* 165, 6 *andāḡ-i ṭarḡ*. Shuk 199, 12 *andāḡ-i ṭarḡ* und hs. Landolt 103a, 3 *andāḡ-i ṭarḡ*. Wahrscheinlich ist in irgendeiner weise der plan »hinabzureisen« gemeint, nämlich durch das iranische hochland und dann abwärts nach Mesopotamien. Vielleicht ist *ṭarḡ* richtig. Aber da es *ḥarḡ* im sinne von »ausweg« gilt, ist auch gegen *ṭarḡ* nichts einzuwenden. Fehlt bei Dihhūdī: *Lugamāna*. *Ṭarḡ* heisst »abwärts« und »unten« und ist gut belegt; Lazard: *La langue des plus anciens monuments*, 6699 (*ṭarḡ*), daselbst auch *ḥarḡ* »abwärts«. Wir hätten dann zu übersetzen »plan nach abwärts«.

²¹ *Asrār* 61 Shuk 65, 4-7. *Ḥāḡāt* 26 Shuk 15, 11-14. Hier 202f und 454.

²² *Asrār* 149 Shuk 10, 10-12.

²³ *Asrār* 239 Shuk 291, 14-292, 4. Hier 202.

Auch diese haltung Abū Sa'īds zur pilgerfahrt hängt aufs engste mit der macht, die die gefühle auf ihn ausübten, zusammen. Er war eben geneigt, unter umständen dem gefühl vor dem gesetz den vorritt zu geben. Die pilgerfahrt nach Mekka brach er ab, als sie seinem gefühl nichts mehr sagte, und die wallfahrt ans grab Abū l-Faḍls in Sarāḥ empfahl er, weil diese nach seiner erfahrung das gemüt aufheiterte. Denn Abū Sa'īd wollte nur werke tun, die ihn mit freude erfüllten oder zu denen er von einer lust getrieben wurde. Ein tun, das nicht einem bedürfnis entsprang, muss ihm als schale lüge erschienen sein. Man ist versucht, auch in seinem pendelverkehr zwischen dem stillen, kleinen Mēhana und dem grossen, lauten Nēṣābūr einen ausdruck seines bedürnisses nach erneuernder abwechslungs- und gefühlsermunterung wiederzufinden.

Eine solche gefühlsgebundenheit war selbst für ṣūfiyya ein gut von zweifelhaftem wert. Als man Ibn-i Ḥalīf (gest. 371/982), der aus zeitlichen gründen Abū Sa'īd noch nicht hat kennen können, von einem ṣūfi erzählte, der manchmal im zungenreden und von gelöstheit überwältigt, dann wieder gedankenschwer und beklommen war, fuhr er auf: »Was der sagt, gehört ins feuer, da er es mit religion und gesetz zu leicht nimmt, und er wird seine strafe im diesseits und im jenseits erhalten«²⁴. Ein etwas überspitztes wort Ibn-i Ḥalīfs lässt aus dem gleichen grund überhaupt nur fünf scheiche uneingeschränkt gelten: Muḥāsibī, Ḡunayd, Ruweym, Ibn 'Aṭā' und 'Amr b. 'Uṣmān al-Makkī: »Weil sie wissen und wirklichkeit vereinigen, während die anderen alle spielbälle von zuständen und überwältigungen sind«²⁵. Vielleicht liegt hier auch der grund, warum Quṣayri sich nicht so leicht mit Abū Sa'īd verstand, denn Quṣayri war ein mann, der die ṣūfik ganz auf den boden des gesetzes zu stellen versuchte, und es kann sehr gut sein, dass es ihm, wie unsere hauptquellen angeben, erst nach mehreren anläufen und längerer bekanntschafft mit Abū Sa'īd gelang, die widerstände einigermaßen zu überwinden. Die einzigartigkeit und originalität Abū Sa'īds soll er beim eintreffen der nachricht von seinem tod mit den worten ausgedrückt haben: »Dahingegangen ist einer, der niemandes nachfolger (*ḥalāf*) war und keinen nachfolger hat«²⁶, und auf seinem beileidsbesuch in Mēhana dann für seine kritischen bemerkungen gegen ihn öffentlich abbitte geleistet haben.

²⁴ Daylamī *Sitrat-i Ibn-i Ḥalīf*, 39, 3-6.

²⁵ *Ṣaḥīḥ al-izār* 43-44. *Arḥāṣ al-ḥuṣn wa-asṣāḥ* gekürzt, vgl. hier 168.

²⁶ *Arḥār* 368 Shuk. 463, 10-11 (var.)

Er sagte: »Wir haben uns in einigen dingen dem scheich Abū Sa'īd entgegengestellt und ihm damit unrecht getan, denn wer einem mann des zustandes das (nüchterne theologische) wissen entgegenhält, tut unrecht«²⁷.

Etwas vom sichersten, was wir über Abū Sa'īd erfahren, ist die kunde, die 'Abdullāh-i Anṣārī (396-481/1006-1089) von ihm gibt. Auch Anṣārī hatte seine vorbehalte gegen ihn. Er besuchte ihn zweimal. Einmal nahm Abū Sa'īd dabei seinen turban und seinen ägyptischen überwurf (*gilīm*) ab und schenkte sie Anṣārī. Er legte ihm auch eine gekochte rübe in den mund²⁸. Nach den *Asrār* geschah das in Nēšābūr und heilte Anṣārī vom fluchen und groben reden, wogegen dieser vergeblich angekämpft hatte²⁹. Dies könnte eine ausdeutung zum höheren lob Abū Sa'īds sein. Nach der vita Anṣārīs erhob sich Abū Sa'īd, 39 jahre älter als Anṣārī, vor seinem gast und behandelte ihn mit einer ehrerbietung, die er sonst nur wenigen erwies³⁰. Dies eine darstellung vielleicht eher zum lobe Anṣārīs, aber keineswegs unwahrscheinlich. »Aber«, so sagt Anṣārī, »ich stehe zu ihm in einem gespannten verhältnis, einmal wegen der glaubenslehre (*ī'tiqād*) und dann auch wegen seiner besonderen ṣūfik (*ṭarīqat*), denn er betrieb nicht die ṣūfik der scheiche. Einige scheiche der zeit waren auf ihn nicht gut zu sprechen«³¹. Die grammatischen zeiten machen nicht recht deutlich, wann Anṣārī das gesagt hat, ob erst nach Abū Sa'īds tod oder schon vorher. Abū Sa'īd gab zu: »Wer mich am anfang sah, wurde ein gerechter, und wer mich am ende sah, wurde ein ketzer«³². Das bedeutet jedenfalls, dass Abū Sa'īd in glaubensfragen und in seiner ṣūfik anschauungen vertrat, die vom gewohnten und anerkannten abweichen und den hülern des herkommens und gesetzes auch unter den ṣūfiyya bedenklich vorkamen. Leider verrät uns Anṣārī nicht, woran er sich stiess, worin er mit Abū Sa'īd nicht einverstanden war und was die andern scheiche seiner meinung nach an ihm auszusetzen hatten. Vielleicht war es etwas, was uns auch die hauptquellen verschweigen. Die ṣāfi'itische rechtslehre wird in den augen des hanbaliten

²⁷ *Asrār* 370. 9-10 Shuk. 465. 5-7.

²⁸ *Maqāmāt-i Šayh al-islām*, III. Arberry 72 ed. Saifūqī III. *Asrār* 244 Shuk. 298, 18-299. 15. *Nafahāt*, artikel Abū l-Ḥasan-i Nağğār (345).

²⁹ *Asrār* ib.

³⁰ *Maqāmāt-i Šayh al-islām* ib. *Nafahāt* ib. Auch Ibn-i Bākōya stand jedesmal vor Anṣārī auf (*Maqāmāt* Arberry 66-67 Saifūqī 17; *Nafahāt*, artikel Abū 'Abdullāh aṭ-Ṭāqī, 338).

³¹ Ib. Serge de Laugier de Beaurevoir: *Khwāṣṣa 'Abdullāh Anṣārī*, 62-63, 68-69.

³² *Asrār* 41 Shuk. 41. 19-42, 1.

Anṣārī kaum entscheidend gewesen sein. Über den heiklen Ḥallāg waren sie verschiedener ansicht: Anṣārī enthielt sich der stimme³³. Abū Sa'īd trat für ihn ein³⁴.

Hervorgehoben zu werden verdient, dass die wohlwollenden schriftsteller Abū Sa'īd eine überdurchschnittliche begabung, die gedanken fremder menschen zu lesen und zukünftige ereignisse vorauszusagen, zuerkennen. Selbst der historiker Nēšābūr's 'Abdalgāfir al-Fārisī sah sich veranlasst, diesen zug an Abū Sa'īd zu erwähnen. Die fähigkeit, gedanken zu lesen, ist bis auf den heutigen tag das unabdingbare »beglaubigungswunder« sozusagen jedes scheichs, der anhänger hat. Aber Abū Sa'īd muss diese gabe in besonderem masse besessen haben. Sie fügt sich auch trefflich in den irrationalen haushalt seiner seele.

³³ Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 315-316. Die darlegungen Messignons in *Pasticon* 2, 226-236 vermögen nicht recht zu überzeugen.

³⁴ Hier 25.

13. ŠÜFISCHE ZUSAMMENSCHLÜSSE

DAS AUFTRETEN DER ŠÜFIYYA IN GRUPPEN UND SCHAREN

Auf zahlen in orientalischen quellen ist bekanntlich nicht immer verläss. Sehr oft sind sie, je nach bedarf, entweder übertrieben oder abgerundet. So viel lässt sich aber sagen, dass die šüfiyya schon in der klassischen zeit zuweilen in massen auftraten. In Mekka sah Kuṭlānī (gest. 322/934) einmal etwa 300 personen an einem platze beieinander. Sie waren freundlich zueinander, und jeder liess dem bruder den vortritt¹. Oft vereinigte die šüfiyya ein gemeinsames essen. Ein gastgeber liess dafür einmal 1000 lampen anstecken, zu ehren gottes, nicht der šüfiyya, wie er versicherte². Der gastfreundliche Abū 'Alī ar-Rūgbārī (gest. 322/934), der in Ägypten lebte, liess durch zuckerbäcker ganze mauern mit zinnen, alles aus zucker, erbauen und dann durch die šüfiyya stürmen und »rauben«³, das persische *ragimā zaḡan*. Gerade diese massen stellten aber auch nicht selten das problem der verpflegung. Abū 'Alī ar-Rūgbārī sagte daher, wenn er eine schar beieinander sah, sure 42, 29 her: »Und er (gott) hat die macht, sie, wenn er will, zu versammeln«, und wagte zu behaupten, als gesellschaft dürften sie eher mit der freundlichen zuneigung gottes rechnen als allein, da es sure 34, 26 heisse: »Sprich: Unser herr vereinigt zuerst und eröffnet dann«, nämlich die quellen ihrer ernährung⁴.

Um bedeutendere šüfiyya oder solche, die das lokale feld beherrschten, scharten sich andere und begleiteten sie auch auf ihren reisen. Die reisegruppen werden sich aber auch aus andern elementen zusammengesetzt haben, die die gelegenheit benutzten, sich nicht allein auf den weg machen zu müssen. Ibn al-Faraǧī (gest. nach 290/903) will um Abū Turāb an-Naḥṣabī (gest. 245/859) 120 ledereimerträger, das heisst šüfiyya, erblickt haben, die um die säulen (der moschee oder moscheen) herum sassen. Doch sollen davon nur zwei bis zum tod bei der šüfischen armut geblieben sein: Abū 'Ubayd al-Buṣrī und Ibn al-Ǧallā'⁵. Diese nachricht erscheint bei Anṣārī in folgender verwandlung: »Abū

¹ *Luma'* 185, 8-11

² *Luma'* 185, 19-22

³ *Luma'* 185, 15-18.

⁴ *Luma'* 183, 12-15 (mit abweichungen vom wortlaut und sinn der letzten koranstelle).

⁵ Sulamī: *Tahaqūt*, 146, 6-147, 2; Pedersen 136, 8-11.

Turāb ging einmal mit 300 ledereimerträgern durch die wüste. Aber nur zwei blieben bei ihm und starben als derwische: Bū 'Abdullāh-i Gāllā' und Bū 'Ubayd-i Busrī. Alle andern kehrten um⁸. In Kūfa erschien Naḥṣabī mit grossem gefolge⁹. Bei Quṣayrī berichtet ein augenzeuge, dass Naḥṣabī einmal mit 40 leuten — einer runden zahl unterwegs war¹⁰. Abū Ḥafṣ an-Naysābūrī kam mit seinen genossen nach Bagdad¹¹ und wohnte hier zusammen mit 8 leuten ein ganzes jahr bei einem privatmann. Dieser war täglich für gutes, abwechslungsreiches essen für sie besorgt. Auf gewisse andeutungen hin, die Abū Ḥafṣ gemacht hatte, kleidete er die gäste vor ihrer abreise sogar noch neu ein¹². Ḥallūg soll bei seinem auftreten in Mekka von 400 scheichen begleitet gewesen sein. Jeder hatte seine kanne und seinen stab bei sich. Die scheiche von Mekka nahmen je eine anzahl in ihren häusern auf. Ḥallūg blieb allein und kam bei Naḥragūrī unter¹³. Aḥmad b. Ḥiḍrawayh (gest. 340.854-5) soll mit der unglaublichen zahl von 1000 schülern von Balḥ aus Basāmī besucht haben. Basāmī hatte einen eigenen raum für die wanderstäbe, »stabhauss« genannt. Da jeder seinen stab hatte, wurde der raum mit stäben vollständig ausgefüllt¹⁴. Der grosse reisende Abū 'Abdallāh al-Maḡribī (gest. wahrscheinlich 299/911-12) war stets von seinen jüngern begleitet. Er marschierte nachts voraus und konnte trotzdem, als hätte er hinten augen gehabt, sagen, wenn einer vom weg abwich: Rechts! oder: Links!¹⁵ Abū 'Abdallāh ar-Rūḡbārī (gest. 369-980 in Tyrus) dagegen pflegte hinter seinen anhängern drein zu gehen, wenn er sich mit ihnen zu einer einladung begab, sowohl zu ihrer überwachung als auch aus bescheidenheit¹⁶. Nach einer späten und wie es scheint etwas konstruierten auskunft war es arabische sitte, dem scheich nachts vorauszugehen und tags zu folgen¹⁷. Ein 'Abdallāh al-'Akki (7./13.jh.) hielt sich immer in der mitte seiner schar¹⁸. Saqaṣī (gest. 251/865) wurde wegen der leute, die ihn belagerten, »rastplatz für

⁸ Anṣārī: *Fahḥāṣat*, 77.

⁹ Daylamī: *Strat-i Ibn-i Ḥafṣ*, 111.

¹⁰ Quṣayrī, kap. karāmāt komm. 4, 168-169.

¹¹ Quṣayrī, kap. adab/komm. 4, III.

¹² *Fa'rīḥ Bayḥād* 12, 222, 2-10.

¹³ Daylamī: *Strat-i Ibn-i Ḥafṣ*, 72.

¹⁴ Soḥlaḡi: *Nār*, 55-56 *Tuḡk*, I, 148, 10ff.

¹⁵ Quṣayrī, kap. safar/komm. 4, 26. Mawḥānū: *Maḡmawī*, 4, 598-613.

¹⁶ Quṣayrī, artikel Abū 'Abdallāh Aḥmad ar-Rūḡbārī/komm. 2, 17. Deutung des kommentators.

¹⁷ *Durr al-hubab* I, 1, 237-238; *Dustūr al-'arab*.

¹⁸ *Tuhfat al-maḡtarīb*, RIEM 27, 1972-3, 44.

nichtstuer« gescholten¹⁷. Abū Ḥamza al-Baghdādi (gest. wahrscheinlich 269/882-3) wurde bei seiner rückkehr von der pilgerfahrt nach Bagdad von einer anzahl süfischeichen abgeholt¹⁸. ■ Nordafrika besuchte einmal ein süfi namens Zurayq¹⁹ mit seinen anhängern einen andern süfi namens Ġabala mit dessen jüngern. Durch den koranvortrag eines schülers des Zurayq starb einer aus der schar des Ġabala. Am andern tag soll dafür Ġabala durch einen schrei den koranleser der andern gruppe umgebracht haben²⁰ — eine vergeltungsmassnahme, die ganz ähnlich auch von Dū n-Nūn und einem sänger, der ihm durch ein lied seinen sklaven getötet hatte, erzählt wird²¹.

Sarrāġ schildert idealisierend die rücksicht, die in gruppen reisende süfiyya aufeinander nahmen²². Drei freunde reisten, nach seinem bericht, zwanzig jahre miteinander durch die welt und ergänzten sich durch ihre verschiedenartigkeit. Wenn sie in einer moschee übernachteten — und das war die regel — verrichtete der eine die ganze nacht ritualgebete und rezitierte den koran durch, der zweite sass in gebetsrichtung, und der dritte lag meditierend auf dem rücken²³. Ibn al-'Arabi war 23 jahre von seinem »genossen« 'Abdullāh Badr al-Ḥabašī begleitet²⁴, der andalusische dichter und mystiker Abū l-Ḥasan aš-Šuštari (gest. 668/1269) jedoch soll auf seinen reisen mehr als 400 fuqarā' bei sich gehabt haben²⁵. Etwa in die lebenszeit Abū Sa'īds gehört der in Harē unbeachtete schreiner Abū l-Ḥasan-i Naġġār, der in Mekka mit 50 ledereimerträgern als novizen gesehen worden sein soll²⁶. Die bekanntesten und berüchtigtsten reisenden waren die

¹⁷ *Hilya* 10, 119. Al-Badr b. as-Suyūfī fragte den persischen scheich Munlāzāda (gest. im 10./16.jh.) bei der verabschiedung, ob sie ihm vorangehen oder folgen sollten. Munlāzāda wollte wissen, wie es die araber hielten. Badr sagte: »Wir gehen nachts dem scheich voraus und tags hinter ihm.« Munlāzāda verwetzte, bei den persern heisse ein wahlpruch: Kein getue! Also begleitete man ihn ohne rücksicht auf formalitäten (Gizzi: *Karwānib su'ra* 1, 138, 16-19).

¹⁸ *Tu'rih Baiḥūd* 1, 392, 16-17.

¹⁹ Quṣayrī komm 4, 138 verlangt Ruzayq.

²⁰ *Luma'* 287, 5-10 Quṣayrī, kap. rama' komm 4, 138.

²¹ *Tu'rih Bagdād* 8, 397, 2-5. Ibn Ḥalikān, nr 129 (1, 316-317). Ibn az-Zayyāt: *Al-kawākib as-suyyāra fi tartīb az-zayāra*, reprint Bagdad ohne jahr, 236.

²² *Luma'* 190, 9-12.

²³ Quṣayrī, kap. safar komm. 4, 25. Kattānī, Abū Bakr az-Zaqqāq und Muḥamūd b. Ismā'īl al-Farġānī.

²⁴ *Riḥ al-quḍā*, mehrfach R W Austin: *Sufis of Andalusia*, 158-159.

²⁵ Maqqarī: *Nafḥ at-tib*, edd. Dozy-Dugai-Krehl-Wright, Leiden 1855-61, reprint Amsterdam 1967, I, 583.

²⁶ *Maqāmāt-i Sayḥ al-islām*, ed. Arberry 72/ed. Salġūqī 30. *Nafahāt*, artikel Abū l-Ḥasan-i Naġġār (344, unten).

qalandariyya. Ḥaṣīb-i Fārsī (von 748/1347-8 an) hat das epos ihres reisens gesungen und, wie auch andere, selbst die bezeichnung Masīḥ (Christus) für Jesus von *ṣyāḥat* »reisen« abgeleitet²⁷. Wanderer sind auch die haddāwa in Marokko²⁸. Schon der koran rühmt die »reisenden« (*sā'ihūn*, sure 9, 112), obwohl die muslimischen erklärer darunter meist die fastenden verstehen wollen.

Es fehlt der raum, alle die ṣūfismassen zu beschreiben, die sich im ganzen mittelalter von ort zu ort bewegten. Sie müssen für andersdenkende eine landplage gewesen sein. Eine sache für sich sind die ṣūfitreffen, zu denen einzelne oder ganze scharen zusammenströmten. Im winter 425/ anfang 1034²⁹ debütierte Anṣārī als prediger mystischer weisheit vor 62 ṣūfiyya, die sich in Nubūdān bei Harē zusammengefunden hatten und für ihre heiligkeit und wunderkraft bekannt waren. Einer konnte mit seinem wort tauben (?) aus der luft holen, ein anderer war imstande, auf den ästen eines maulbeerbaumes zu tanzen. Das treffen dauerte einige 40 tage. Jeden tag war man bei jemand anders zu gast. 1200 tücher wurden ihnen gestiftet³⁰. Samā' wurde gemacht³¹. Grössere menschenmassen vereinigten dann, spätestens im 7./13.jh., die feste (*mawṣūn*) der rifā'iyya³². Neue möglichkeiten zur massierung von ṣūfiyya und nicht nur ṣūfiyya schuf Kökbürü durch seine inszenierung von festlichkeiten zu Mohammeds geburtstag um 600/1200³³, die sich rasch verbreiteten. Im rabi' I 769/beginnt 26. okt. 1367, vielleicht im zusammenhang mit dem geburtstag des profeten, strömten am gestade des Atlantischen Ozeans nördlich Āsfi (Sufi) ungeheure massen der sechs damaligen ṣūfischen »hauptordens« Marokkos zusammen. Der berichterstatter, der selber dabei war, glaubt die grosse zuhl am besten durch die mitteilung veranschaulichen zu können, dass ein mann, der ihr bittgebet erlangen wollte, ihnen für nicht weniger als 30 golddinar trauben kaufte

²⁷ *Maṣābiḥ-i Ġamāl uḥdūn-i Sāwī*, ed. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972, 15-16; 26ff. Nuwayrī *Imām*, 2, 276. 4 Eugenio Griffini: *Nuovi testi arabo-siculi*, Centenario della nascita di Michele Amari, Palermo 1910, I, 401.

²⁸ René Brunel, *Le monachisme errant*, 220ff.

²⁹ So datiert de Beaucrocueil *Khawāṣṣ 'Abdullāh Anṣārī*, III.

³⁰ Es waren kaum die derwische, die Anṣārī diese tücher spendeten, wie de Beaucrocueil 72 meint, sondern gönner.

³¹ *Maqānār-i Šayḥ uḥ-ṣūfī*, ed. Arberry 68-69 ed. Saḡūqī 22-24. *Nafahāt*, artikel Aḥmad-i Cistī und Ismā'il-i Cistī (341-342).

³² Ibn Hallikān nr 70 ff, 172). artikel Ibn ar-Rifā'.

³³ EI¹, artikel Mawlid. Ahmed Ateş: *Süleyman Çelebi, 'Arilestān-Necāt*, Ankara 1954. 'Alī al-Ğundī: *Nafḥ al-azḥār fī mawlid al-muḥtār*, Beirut 1970. Ibn 'Āṣūr: *Qīṣṣat al-mawlid*, Tunis ohne jahr.

und dieses quantum nicht für alle ausreichte. In den dikrveranstaltungen dieser süfiyya suchten und fanden kranke heilung³⁴.

POLITISCHE AKTIONEN

Schon vom ende des 2. anfang des 9. jh. an, vor aller ordensgründung, taten sich süfiyya auch zu politischen und militärischen unternehmungen zusammen. Bei Mawṣil rächte der sohn des gouverneurs 193/808-9 mit zehn süfiyya und einer schar jemenier den tod seines vaters an den 'Anaza³⁵. In Alexandrien übernahm im jahr 198/814 oder 200/816 eine zugereiste gruppe, »die man süfiyya nennt« (wie die quelle sagt), unter führung eines Abū 'Abdarrahmān as-Ṣūfī mit hilfe von andalusiern für kurze zeit die herrschaft³⁶. In Kairo umgab sich der mālikitische richter 'Isā b. al-Munkadir mit süfiyya und riss mit ihnen 214/829 für ein jahr die macht an sich³⁷. Andere fälle sind nicht so klar oder noch unerforscht. So soll in Tunesien der mālikitische richter Sahnūn zwischen 234/848 und 240/854 etwa 1000 süfiyya in der wüste mobilisiert haben, um einem aglabidischen offizier die unrechtmässig aus Sizilien mitgebrachten christinnen wieder abzu-jagen³⁸. 251/865 wurden bei der niederschlagung eines šī'itischen aufstandes bei Kūfa 17 zayditische *ashāh as-ṣūf*, die daran teilgenommen hatten, getötet³⁹. 253/867 zettelt in Oberägypten ein Ibn as-Ṣūfī al-'Alawī einen aufstand an, muss aber 256/869 und nochmals 259/872 vor den regierungstruppen Aḥmad b. Tūlūn zurückweichen⁴⁰. Hier ist die beteiligung von süfiyya unerwiesen und der name Ibn as-Ṣūfī noch zu erklären. Undurchsichtig ist auch der fall des Saḥl b. Salama

³⁴ Ibn Qunfuj: *Unw al-faqir*, 71-72.

³⁵ Abū Zakariyyā al-A'adī: *Ta'riḥ al-Mawṣil*, Kairo 1967, 313-316.

³⁶ Kindī: *The Governors and Judges of Egypt*, in: Rhuson Guest, Gibb Memorial Series 19, 1912, 161-164. Maurtzel: *Al-mawāḍi' wa-l-futūḥ*, ed. G. Wiet, MIFAO 3, 2, 182 ff. Bulaq 1270. I, 173. Ya'qūbi: *Historiar*, ed. M. Th. Houtsma, Leiden 1993, 2, 542 ff. fälsch Abū 'Abdallāh as-Ṣūfī, wohl kopistenfehler in erinnerung an den späteren fätimulischen propagandisten. Ya'qūbi datiert das ereignis auf 198/814. Adam Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, 269. Maassignon: *Essai*, 234. Josef van Ess macht mich freundlicherweise auf Makki: *Examen sobre los apocriticos orientales*, Madrid, 1968, 151, aufmerksam, wo diese politische bewegung erwähnt wird.

³⁷ Kindī ib. 440. Mez 269-270. *Ta'riḥ al-madārik* 1-2, 583.

³⁸ *Ta'riḥ al-madārik* 1-2, 606-607. Abū Bakr al-Mālikī: *Riḡād an-nuṣūṣ*, ed. Husayn Mu'nis, Kairo 1951, 282-284. Ohne den begriff »süfiyya« bei ud-Dubbāg-Ibn Nūgī: *Mu'ālim al-imān*, Kairo 1968-1972, 2, 91-92.

³⁹ Ṭabarī: *Annales*, III 1618, 13-14. Henri Laoust: *Les schismes dans l'Islam*, Paris 1965, 131.

⁴⁰ Kindī ib. 213-214. Ya'qūbi ib. 2, 618, 8-9, datiert den aufstand auf 255-869.

al-Anṣārī al-Muṭṭawwī, der 201-203/817-819 in Bagdad zur selbsthilfe griff, um die banditen zu zerstreuen, die den besitzern von gärten ihren schutz aufgezwungen und dafür abgaben von ihnen erpresst hatten⁴¹. Nach Ya'qūbī soll er wolle angezogen und sich einen koran um den hals gehängt haben⁴². Staatsbildende kraft oder ansätze dazu zeigten die ṣūfiyya später mehrfach: in Spanien Ibn Qasī, Ibn al-Mundir, Ibn Ḥamdān im 6./12.jh. zwischen der ablösung der almoraviden durch die almohaden⁴³, in Buḥārā im 7./13.jh. der gegen die mongolen aufständische Tārābī, der wenigstens von Ibn al-Fuwaṭī als mutaṣawwif bezeichnet wird⁴⁴, in Tabrēz 703/1303-4 der Pīr Ya'qūb-i Bāghbānī⁴⁵, in Sabzawār im weiteren verlauf des 8./14.jh. ṣūfische derwische als mitbegründer der herrschaft der sarbadār⁴⁶, im bereich der osmanischen türken am anfang des 9./15.jh. die unglücklichen aufständischen von Qaraburun⁴⁷ und die um Badr ud-dīn b. qāḍī Samāwnā, in Persien die ṣafawiden, in Mittelasien vom 16. bis ins 19.jh. n. Chr. die naqṣbandiyya⁴⁸, ganz abgeschieden von den kurden und afghanen, die sich unter ṣūfisch-geistliche führer stellten, abgeschieden auch vom indischen subkontinent und von den islamischen afrikanern südlich der Sahara.

TREFFPUNKTE

Die ṣūfiyya trafen sich oft in einem privathaus oder in der moschee. Als al-Hakīm at-Tirmidī bei der bevölkerung von Tirmidī nach längerer anfeindung wieder lieb kind geworden war und um vorträge gebeten wurde, liess er sich erweichen. Seine predigt fand solchen anklang, dass sein haus (*dār*) die menge bald nicht mehr fassen konnte und nun in die moschee umziehen musste⁴⁹. Das war um 269/883. Abū Sa'īd al-Ḥarrāz besuchte in Ramla einen Abū Ġa'far al-Qaṣṣāb und

⁴¹ Ṭabarī: *Annales* III 1008-1035

⁴² Ya'qūbī: *Mutakalat an-nās fi-zumān*, ed. William Millward, Beirut 1962, III. Marie-Blauche Pathé: *Traité de la conformité des hommes à leur temps*, JA 257, 1969, 375. Ṭabarī III 1009, ult. hat nur das umhängen des korans.

⁴³ Ibn al-Abbār: *Al-ḥulla as-sawā'ī*, ed. Husayn Mu'nis, Kairo 1963, 2, 197-209.

⁴⁴ *Ḥawāḍij ḡāmī'a* 127. Sonst *Tārīḫ-i qahāngulū*, *Ṭibb Mem. Series* III, III 2, 1, 85-90.

⁴⁵ Ruṣīd ud-dīn: *Geschichte Gūzār-Ḥān*?, ed. Karl Jahn, *Gibb Mem. New Series* 14, 1940, 152-154.

⁴⁶ John Masson Smith Jr.: *The History of the Sarbadār Dynasty*, Den Haag-Paris 1970, 55 ff., 76 ff.

⁴⁷ Theodor Sen: *Der Abachin über die Osmanen in Sükrullāh's persischer Universalgeschichte*, *MOG* 2, 1923-26, 106 (persisch) 127 (deutsch).

⁴⁸ Martin Hartmann: *Der islamische Orient*, 1, 195 ff.

⁴⁹ *Buḍ'ā' n.* bei Tirmidī: *Ḥatm al-awḥād*, ed. Yaḥyā, 20-21.

übernachtete bei ihm zu hause, bevor er nach Jerusalem weiterzog⁵⁰. Abū Saʿīds vater gehörte, wie wir wissen, einer sūfigesellschaft von Mēhana an, die sich regelmässig im haus eines ihrer mitglieder versammelte⁵¹. Es gab menschen, die ihr privathaus den sūfiyya stifteten. Ein hūier des geistigen erbes, das Abū l-ʿAbbās al-Qāsim as-Sayyārī (gest. 342/953) in Marw hinterlassen hatte und das ʿUllābī auf eine doktrin der »samm lung und zerstreung« (*ḡamʿ-ṭafriqa*) zusammendrängt⁵², zugleich mütterlicherseits nefte dieses Qāsim⁵³, ʿAbdalwāhid b. ʿAlī as-Sayyārī (gest. 375/985), stiftete sein haus den sūfiyya, nachdem bei einem tanz der sūfiyya in seinem haus einer der eingeladenen in der luft verschwunden sein soll⁵⁴. Als in Kāzarūn ein Muḥammad b. ʿUmar sein haus den derwischen vermachte, sagte Abū Ishāq-i Kāzarūnī (gest. 426/1035): »Gestern war er mir noch ein freund, heute ist er mir ein bruder in der religion«⁵⁵.

KONVENTE

Wann die sūfischen konvente aufgekomen sind, ist strittig. ʿAbdullāh-i Anṣārī (396-481/1006-1089), der in Harē schon als kleiner junge ein »haus der sūfiyya« (*ṣarāy-i sūfiyān*) vorfand⁵⁶, führte die entstehung der konvente auf den entschluss eines christlichen fürsten (*amir*) in Palästina zurück. Dieser habe die brüderlichkeit zweier sūfiyya beobachtet und dann für ihre zusammenkünfte die erste ḥūnaqāh in Ramla erbaut⁵⁷. Anṣārī beruft sich dafür auf einen vielleicht

⁵⁰ *Ḥama* 205, 14-17.

⁵¹ *Arṣd* 15-Shuk 13, 9ff.

⁵² *Kaṣf* 323, 8ff. Nicholson 251ff.

⁵³ Sulami *Riṣālat al-maʿāmalīyya*, bei Abū l-Ḥā al-ʿAṣfī: *Al-maʿāmalīyya wa-ṣ-sūfiyya wa-ahl al-futuwwa*, Kairo 1945, 97-98.

⁵⁴ Anṣārī *Jahādāt* 303. ʿĀmī: *Nafahāt*, artikel ʿAbdalwāhid b. ʿAlī as-Sayyārī (146).

⁵⁵ *Firdaws al-murādīyya* 364, 5-11 Teheran 1954, 336, 17-22.

⁵⁶ *Maqāmāt-i Sayḥ al-iskān*, III. Arberry 70, 10 ed. Salḡūqī 25, ult. *Nafahāt*, artikel Abū ʿAlī-i Kayyāl (342).

⁵⁷ Vom sinn her würde man das wort gern von ḥān »herberge« und dem orts-suffix *gāh* ableiten, so *Burhān-i qāṣf*. In einem profanen ḥān mietete der gast ein zimmer, so Abū l-Farag al-Iḥānī (4./10.jh) *Adab al-ḡurabāʾ*, ed. Munajjid, Beirut 1972, 39, pu-ult. ebenso Abū Qir und Abū Sir in 1001 *nocht*. Der böyidische weirr Ḥasun II. Muḥammad al-Muḥallabī (gest. 352/963) dichtete:

Eine herberge (*ḥān*), deren abgeschiedenheit (*ḥalwa*) dem frömmigkeitsbeflissenen (*bāḡi n-nasik*) wohlbehagt

und in der ölthäter, wenn sie morde begangen, verborgenheit finden

Dies bei Ibn Ṣuhayd: *As-ṣawāḥir wa-ṣ-ṣawāḥir*, Beirut 1951, 165 Ibn Bassām: *Aḡ-ḡaḥira fi mahāsiri ahl al-ḡazira*, Kairo 1939, I, 1, 232, 5. Die übersetzung mit »inn« bei James T. Monroe: *Risālat al-tawābīʾ wa-ṣ-ṣawāḥir*, University of California Press 1971, 75, ist missverständlich, es handelt sich nicht um eine wirtschaf *hān(a)*. Noch gerechtfertigter wäre aber eine ableitung aus *ḥān ḥāma* »haus« und *xāh*, vgl. *munzilgāh*. Das wort

zwei generationen älteren Bā Muḥammad-i Tinī⁵⁸ und bringt die mitteilung in seinem artikel über Abū Hāsim as-Šūfī (2./8.jh.), der von Kūfa nach Ramla übergesiedelt war⁵⁹. Die geschichte ist schwer zu deuten. Wie und wann hätte ein christlicher fürst in Palästina auf die idee kommen sollen oder können, ein versamlungs- und unterkunftshaus für die šūfiyya zu errichten? Alī Dada as-Sikatwāri al-Busnawī (gest. 1007/1598) sah sich veranlasst, diese erste gründung in die zeit zu datieren, »da die franken die herrschaft über das heilige land ergriffen hatten«⁶⁰, also in die kreuzzüge – was natürlich viel zu spät ist. Weiter hat man Abū Hāsim zum leiter des konvents von Ramla gemacht und behauptet, er habe diesen nach dem vorbild des konvents (ribāʿ) von 'Abbādān eingerichtet. Der konvent von 'Abbādān aber sei von den schülern des baḡrischen asketen 'Abdalwāhid b. Zayd (gest. 177/793) erbaut worden. Saqati, Ibn Ḥafīf und andere hätten später den konvent von Ramla besucht⁶¹. Für keine dieser behauptungen lässt sich ein beweis erbringen. Richtig ist, dass 'Abbādān vom 2./8.jh. an eine kolonie frommer beherbergte. Schon 'Abdalwāhid b. Zayd⁶², Riyāh al-Qaysī⁶³, der richter Kūfas Ḥaṣṣ b. Giyāl (gest. 194/809-10)⁶⁴ und viele andere der gleichen zeit besuchten sie. Über den konvent von Ramla ist sicher nur, dass er um 400/1010 von dem gewährsmann Anṣārī als der älteste ausgegeben wurde⁶⁵. Diese meinung ist aber schlecht fundiert und unverbindlich⁶⁶. An der

ḥānāqāh im sinne von »haus« ist nämlich schon in einem alten palmenbruchstück bezeugt. F.W.K. Müller in der Festschrift Eduard Sachau, Berlin 1915, 217. Gesprochen wurde nach ausweis der metrik und wird noch immer *ḥānāqāh* (*ḥānāqāh* usw.), nie **ḥānqāh*. Dies beweist nichts für die herkunft, denn auch *ḥānawar* »lebhausen, tier« wird immer *ḥānawar* gesprochen. Vgl. Sam'ānī *Ansāb*, 30. *Ḥānāqāh*. Zu den arabisierten formen s. H.L. Fleischer *Kleinere Schriften*, 2, 2, 903, wo aber toujours féminin durch le plus souvent féminin zu ersetzen ist. Nachträglich sehe ich die wertvollen ausführungen Bartholds und seines übersetzers zu unserem thema in dem aufsatz V.F. Bartold's *Article O pogrebenii Timura* (= *The Burial of Timur*), translated by J.M. Rogers, Iran 12, 1974, 70ff (etymologie ib. anm. 40).

⁵⁸ Die nisba erscheint auch als Tibi.

⁵⁹ Anṣārī *Tabaqāt*, 9-10, auch 12 *Nafaḥāt*, artikel Abū Hāsim as-Šūfī (31-32).

⁶⁰ *Muḥaddarat al-awā'id*, fasl 30, ende, Bulaq 1300, 130, ult.

⁶¹ Massignon: *Essai*², 157, 234.

⁶² *Ḥilya* 6, 160.

⁶³ *Ḥilya* 6, 194.

⁶⁴ Ḍahabī: *Miftāḥ al-ʿirḡāl*, artikel Ḍaʿfar b. Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn al-Ḥāsimī. *Essai* III, 7.

⁶⁵ Maqdisī: *Aḥwāl al-raqā'im*, ed. De Goeje, BGA 3, Leiden 1877, 164, 10, erwähnt im Ramla *ribāʿat faḍila* »treffliche unterkunftshäuser«, womit nicht unbedingt šūfische konvente gemeint sind.

⁶⁶ Diese skeptis teilte schon Richard Hartmann: *Kutschairi*, 130, anm. 3: Dschāmī's Nachricht von der ältesten Ḍānqāh in ar-Ramla... scheint mir ziemlich in der Luft zu hängen.

existenz eines konvents in Ramla im 4./10.jh. ist dagegen nicht zu zweifeln. Der samā'-freund Abū Bakr as-Sūsī hatte ihn bis zu seinem tod 386/996-7 geleitet, und nach ihm übernahm ihn ein ehemaliger trinker und sänger, der sich bekehrt hatte⁶⁷. Vielleicht ist der konvent 583/1187 mitzerstört worden, als Saladin die stadt für die kreuzfahrer unbewohnbar machte⁶⁸. Maqrīzī greift nach der andern seite fehl, wenn er das gründungsdatum für süßikonvente erst in die zeit um 400/1010 setzt⁶⁹. Das ist zu spät.

Vielleicht trifft Ibn Taymiyya das richtige, wenn er einen oder einige schüler des 'Abdalwāhid b. Zayd für den bau des ersten »häusehense« (*duwayra*) für süßiyya verantwortlich macht⁷⁰. Das würde sich zeitlich gut darauf reimen, jedenfalls nicht damit stossen, dass der älteste süßi, der die einrichtung kennt und davon spricht, Abū Turāb an-Naḥṣābī (gest. 245/859) ist. Dieser tadelt sie: »Wer von euch einen flickentock anzieht, bettelt. Wer sich in eine ḥānaqāh oder moschee setzt, bettelt. Wer koran liest aus einem exemplar (das er vor sich hat) oder in der weise, dass die leute ihn hören, bettelt«⁷¹. Naḥṣābī verurteilt damit religiöses getue um materiellen gewinnes willen, das sogenannte »essen durch die religion« (*al-akl bi-dīnī*). Der spruch kann aber unecht sein. Sehr zweifelhaft ist die ḥānaqāh, die Mawlānā dem Ahmad b. Ḥiḍrōya (gest. 240/854-5) andichtet, denn die älteren quellen haben nichts davon⁷². Doch wenn sich Baṣṭāmī nie an andere mauern als an solche einer moschee oder eines ribāṭ angelehnt haben soll⁷³, kann mit ribāṭ ein frommes haus, vielleicht ein konvent, gemeint sein, falls nicht an eine öffentliche herberge, eine karawanserei, oder gar an eine festung der glaubenskrieger gedacht ist. Aber Baṣṭāmī selbst führte trotz der riesenbesuche,

⁶⁷ Anṣārī: *Tabaqāt*, 492-494. *Nafahāt*, artikel Abū Bakr as-Sūsī (194).

⁶⁸ Yāqūt, s.v. Ramla EI⁷, artikel Ramla und Saladin. Von dem konvent ist nichts mehr übrig (Muhammad Kurd 'Alī: *Ḥiṣat as-Sa'm*, Beirut 1969-72, 6, 152, nr 593).

⁶⁹ *Mawā'iz*, Bulāq 1270, 2, 414, 2.

⁷⁰ *Aṭ-ṣūfiyya wa-l-fuqarā'*, Kairo 1348, 3-4. Die erzählung von den ungehorsamen anhängern des 'Abdalwāhid b. Zayd (*Luma'* 429, 2-12) setzt nicht unbedingt einen »konvent« voraus — *Duwayra* wird von den wörterbüchern als diminutivum von *dār* »haus« angegeben (auch W. Wright: *A Grammar of the Arabic Language* 1, § 274). Nur dialektisch und toponomastisch schien auch eine ableitung von *dayr* »kloster« möglich: Stefan Wilm: *Libanesisches Ortsnamen*, Beirut Texts und Studien 9, Beirut 1973, 53. Furūzānfar in der einleitung seiner ausgabe der *Targuma-i Risāla-i qasayriyya*, Teheran 1967, 19-21, möchte in der *duwayra* nur ein süßisches gästehaus, kein wohnhaus für süßiyya sehen. Das mag für einzelne fälle zutreffen, der unterschied zur ḥānaqāh lässt sich aber so nicht allgemein durchführen.

⁷¹ Qasayrī, artikel Naḥṣābī/komm. 1, 130.

⁷² *Maṭnawī* 2, 378. Nichts bei Qasayrī, artikel Ahmad b. Ḥiḍrawayh, *Tārikh* 1, 294, 3-10.

⁷³ *Luma'* 395, 14-15.

die er empfing, und trotz des erwähnten »stabhauses«⁷⁴ für die stücke der besucher, keinen eigentlichen konvent, mögen für seine klause auch wörter wie *buq'a*⁷⁵ und *ṣawma'a*⁷⁶ fallen. Abū 'Amr 'Abdurrahīm-i Iṣṭahri (gest. vor 303/915-16)⁷⁷ bekam in einer *ḥanaqāh* von 'Abbādān zu essen. Der geograf Ibn Ḥawqal (4./10.jh.) spricht nur von dem *ribāt* 'Abbādāns, in dem fromme grenzkrieger (*murābiṭūn*) lägen, und erst der schreiber der epitome, der 538/1143-44 den ort besuchte, nennt die bewohner des dortigen *ribāt* *ṣūfiyya* und *zuḥḥād* und bemerkt, dass keine frau dort etwas zu suchen habe⁷⁸. Deutet sich darin ein wandel nur in der bezeichnung oder auch in der sache an?⁷⁹ Ob Ġunayd einen konvent hatte, ist trotz späterer behauptung⁸⁰ mehr als fraglich. Naḡm ad-dīn al-Ġazẓī führt Ġunayd als ein beispiel dafür an, dass die damaligen und späteren – so schreibt er – *ṣūfiyya* ihre wissenschaft bei sich zu hause lehrten, damit sie nicht falschen leuten zu ohren komme und unheil anrichte⁸¹.

Im 4./10.jh. ist das bestehen von *ṣūfikonventen* jedoch gut bezeugt. Abū Tālib Ḥuzrağ b. 'Alī al-Baġdādī, ein schüler Ġunayds, liess sich in Hamagūn einen konvent (*ribāt*) bauen⁸². Der bekannte konvent des Zawzanī in Bagdad wird auf einen seiner lehrer, Ḥuṣrī (gest. 371/981-2, über 80 jahre alt⁸³), zurückgeführt⁸⁴. In Širāz hielten sich zahlreiche *ṣūfiyya* in der freitagsmoschee auf⁸⁵, aber der wohlthäter

⁷⁴ Hier 297

⁷⁵ Suhlagi 56, 10. *Asṣiḥ* 44, III-III. 146, 4; Shuk III, 18-46, 6, 174, 7, braucht *buq'a* etwa gleichbedeutend mit *ḥanaqāh*

⁷⁶ Suhlagi 48, 8

⁷⁷ Ġunayd at-Širāzi *Ṣaḥīḥ al-ḥikm*, ed. Muhammad-i Qazwīnī in 'Abbās-i Iqbāl, Teheran 1328, 52, anm. 8. Anṣārī *Tabaqāt*, 456, anm. 1

⁷⁸ Daylami *Sīrat-i Ibn-i Ḥawqal*, 151, fast 27

⁷⁹ *Opus geographicum auctore Ibn Hawqal*, ed. J.H. Kramers, Leiden 1938-39, I, 48. Nach der persischen übersetzung von Iṣṭahri *Mudlak u mamalik*, ed. Irāğ-i Aḥsār, Teheran 1969, 16, 1-3, hat sich die sache geändert, es seien jedoch noch immer »wächter« dort

⁸⁰ Mahmūd-i Ūṣū'ī *Ġāyāt ul-irḡān fī ḍurūyat Hamakān*, in 'Abdulḥusayn-i Qāri-riyāsatuyn *Pāra'i az rasā'il-i Šāh Nīmatullāh-i Wālī*, Teheran 1311, 201.

⁸¹ *Kawākib id'ira* I, 269, 16-17.

⁸² Daylami *Sīrat*, 168-169. *Nafahāt* (250), über Abū Tālib Ḥuzrağ Anṣārī: *Tabaqāt*, 466, verlegt den bau nach Širāz. Über den erbauer Abū 'Alī-i Wārīğī wiesen Daylami 252 f./*Nafahāt*, artikel Abū 'Alī-i Wārīğī (251), aber zu erzählen, dass er als stuthalter auch nach Širāz kam und hier regelmässig die armen aus nah und fern speiste. Den regierungsposten soll Wārīğī angenommen haben, um seine schulden abtragen und seiner alten mutter beistehen zu können. Vorher hatte er auf dem Lukkām frommen übungen obgelegen.

⁸³ *Ta'riḥ Bağdād* II, 340-341.

⁸⁴ Sam'ānī: *Anṣāb*, artikel Ḥuṣrī. Ibn al-Aṭṭār *Al-lubāb fī taḥqīq al-Anṣāb*, unter Ḥuṣrī.

⁸⁵ Maqdisī: *Aḥṣan at-taqāsīm*, 419, 15.

Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn ■ Ahmad al-Bayṭār (gest. 363/974) wurde in Šīrāz ■ seinem konvent (*ḥānaqāh*) beigesetzt⁸⁶. Auch šayḥ uš-šuyūḥ Abū l-Ḥusayn-i Sālbiḥ (gest. 415/1024) hatte in Šīrāz eine ḥānaqāh, wurde dort von vielen scheichen besucht, gab bewirtungen und hatte diener⁸⁷. In Baṣra besass im 4./10.jh. al-Faḍl b. Ġa'far al-Qurašī einen sūfikonvent nahe bei der freitagsmoschee⁸⁸. Der geograf Maqdisi erwähnt die ribāṭāt von 'Abbādān⁸⁹, besuchte als falscher sūfi einige ribāṭāt in Ḥūzislān⁹⁰ und verzeichnet eine ḥānaqāh in Dvin (Dabīl)⁹¹. Ein christ, der die vielberufene heilsicht der sūfiyya erproben wollte, erschien zuerst in der ḥānaqāh des Abū l-'Abbās-i Qaṣṣāb (in Āmul) und wurde sofort hinauskomplimentiert. Dann wiederholte er das spiel in der ḥānaqāh des Abū l-'Abbās-i Nihāwandī, eines schülers von Ḥuldi (gest. 348/959), gestorben angeblich 370/980-81⁹². — leider wird uns der ort verschwiegen — und wurde von Nihāwandī vier monate lang beherbergt, aber beim abschied darauf aufmerksam gemacht, dass die art des feinen mannes ihm eigentlich gebieten sollte, nicht als fremdling, wie er gekommen sei, wieder von dannen zu ziehen. Der christ merkte, dass er erkannt worden war, und wurde muselman⁹³. Man könnte die beweiskraft dieser geschichte, die einen gemeinplatz sūfischer literatur betritt⁹⁴, wegen der späten quelle, Ġāmī, in zweifel ziehen. Anṣārī, der diese nachricht nicht mitteilt, bietet dafür eine andere, die diese zweifel halb entkräftet. Danach fand Nihāwandī an einem morgen alle sūfiyya im schlaf statt beim gottesgedenken und weckte sie entrüstet⁹⁵. Das setzt voraus, dass die sūfiyya beieinander waren, da er sie auch bewirtete, vielleicht in einem konvent⁹⁶. Umgekehrt pflegte Qaṣṣāb ■ seinem konvent zu Āmul darauf zu achten, dass seine schüler nicht zusätzlich heteten, sondern schliefen⁹⁷. Ins 4./10.jh. fällt auch die gründung des hospizes

⁸⁶ *Saḍd al-ṣār* 105, 8.

⁸⁷ Anṣārī: *Tabaqāt*, 527-530.

⁸⁸ *Ta'riḥ Baṣrad* 3, 100, 10-11.

⁸⁹ *Aḥṣan al-taqāsīm* 118, 11.

⁹⁰ *Ib* 415, 15. Trimmingham: *Sufi Orders*, 7.

⁹¹ *Aḥṣan al-taqāsīm* 379, 8-9. Trimmingham 6.

⁹² Ġulām-Sarwar-i Lāḥawzī: *Ḥazīnat ul-aṣfiyā*, 1th. Cawnpore 1312, 2. 5. ult.

⁹³ *Nafahāt*, artikel Abū l-'Abbās-i Nihāwandī (148).

⁹⁴ *Nūr ul-'ulūm*, russ. zs. Iran 3, 190-191. *Firdaws ul-murāṭidiyya*, einleitung 43, persisch 172, 8-16/Teheran 158, 8-15 (hier jude, ohne bekehrung).

⁹⁵ Anṣārī: *Tabaqāt*, 391.

⁹⁶ *Ib* 528, 3. Vgl. *Firdaws*, einleitung III, art. 2.

⁹⁷ *Asrār* 50/Shuk. 53, 3. *Ḥalāt* 22/Shuk. 13, 23-14, 3. *Ḥurāsān und das ende der kluxischen sūfik* 550.

in Kāzarūn, dem dann zweigstellen an anderen orten entsprossen. Diese hospize dienten in erster linie der speisung der armen⁹⁸. Weiter wird im *Tārīḥ-i Qum* der »pfad gottes«, auf dem nach sure 9,60 die almosen ausgegeben werden sollen, erklärt als »schule (madrasa), konvent (ḥānaqāh), moscheen, brücken, herberge (riḥāf) und anderes sowie durchgänge, die von stadt und wegstation abliegen«. Falls dieser passus zum arabischen grundwerk und nicht erst zur persischen übersetzung gehört, hätten wir eine aussage aus dem jahr 378/988-9 vor uns⁹⁹.

Simnānī behauptet, in Hurāsān habe Abū Naṣr as-Sarrāḡ (gest. 378/988) die erste ḥānaqāh gebaut, und erzählt die legendenhafte geschichte, wie Ḥallāḡ (gest. 309/922) ihn im verwahrlosten zustand und mit einem hund auf der rückreise von Turkestan aufsucht¹⁰⁰. Das ist wohl eine verwechslung mit Turūḡbaḡī (gest. nach 350/961), den Ḥallāḡ nach einer legende auf der rückkehr von Kašmir mit zwei schwarzen hunden, seiner materialisierten und nach aussen getretenen triebseele, besucht haben soll¹⁰¹. Turūḡbaḡī und Sarrāḡ waren beide in Tōs, und als Abū Sa'īd zum ersten mal von Mēhana nach Nēšābūr zog, logierte er dort in der ḥānaqāh eines Abū Aḥmad, die an der stelle von Sarrāḡs ehemaligem wohnhaus (? *qadamgāh*) stand¹⁰². Doch ist mindestens so alt und besser bezeugt der konvent des Abū l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad-i Pōšangī (gest. 348/959) in Nēšābūr, aus dem später, aber noch im selben 4./10.jh. der sāmānidische statthalter Nāṣir ad-dawla Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Ibrāhīm ein haus und eine schule für den as'arītischen theologen Ibn Fūrak (gest. 406/1015-16) baute¹⁰³. Noch älter ist der konvent (ḥānaqāh) des Ḥasan b. Ya'qūb al-Ḥaddādī in Nēšābūr, in dem Aḥmad b. 'Abdallāh b. Sa'īd ad-Dayhulī (gest. 343/954) zur zeit schon des šāfi'itischen gelehrten Abū Bakr Muḥammad b. Ishāq III. Ḥuzayma (gest. 311/923) hauste – falls der

⁹⁸ Firdaws, einleitung 47 ff.

⁹⁹ Ḥasan-i Qummi: *Tārīḥ-i Qum*, persische übersetzung von einem späteren Ḥasan-i Qummi aus den jahren 805-6/1402-4. M. Ḡalāl ud-dīn-i Tīhrānī, Teheran 1313, 171. Sollte die erklärung – was der zusammenhang nicht ausschließt – aus einem werk Abū Bakr as-Šāliḥ's stammen, so kämen wir sogar bis vor 335/946 zurück.

¹⁰⁰ *Činil maḡlis*, nr 19.

¹⁰¹ *Tafk.* 2, 101-102. *Passion* 1, 226-227.

¹⁰² *Asrār* 66, 5. *Shuk* 69, 8-9.

¹⁰³ Ansāri: *Tabaqāt*, 421. *ḡayyā* nach Lazard: *Langue*, 170. für *ḡayyā* oder aus *ḥānaqāh* verlesen. Ibn 'Asākir: *Taḡrīb taḡrīb al-muḥarrir*, Damaskus 1347, 232. Subḡī: *Tabaqāt*, nr 316 (4, 128). Bulliet: *Patricians*, 250. Nāṣir Ma'rūf: *Maḡāzī*, *Maḡāzī al-maḡma'* al-'ilmī al-'arabī 22, 1973, 131.

berichterstatte Sam'ānī beim wort genommen werden darf¹⁰³. Unsicher dagegen ist die ḥānakāh im Nēšābūr, »die nach Harkūšī (gest. 406/1015 oder 407/1016) benannt« (*maṣṣīb ilā*) wurde und in der Harkūšī bestattet im¹⁰⁴, denn dieser fromme und begüterte mann hat im Nēšābūr zwar eine schule (*madrasa*), ein krankenhaus und manches andere, aber keinen konvent erbaut. Doch könnte hier umgekehrt aus der schule später ein konvent gemacht worden sein. Auch können schule und konvent zwei verschiedene bezeichnungen für ein und dasselbe sein. Abū 'Alī ad-Daqqāq (gest. 405/1015-16), der in Nēšābūr eine madrasa besass¹⁰⁵, stieg einmal im der ḥānaqāh des 'Abdullāh-i 'Umar in Ray ab¹⁰⁶ – wohl nach dem gleichnamigen sohn des zweiten chalifen genannt, der sie aber nicht gebaut haben kann¹⁰⁷ – und in Sarāwī gründete im die ḥānaqāh-i Sarāwī, in der dann Ahmad-i Naṣr wohnte, als Abū Sa'īd auf seiner reise nach Āmul dort vorüberkam¹⁰⁸. In Sarāwī war Abū Sa'īd schon vorher in der ḥānaqāh des Abū l-Faḍl gewesen¹⁰⁹, und in dem dorf Turuq erzählte ihm ein steinalter mann von der ḥānaqāh eines längst verstorbenen frommen, im er einmal als kind betreten habe¹¹⁰, die also weit ins 4./10.jh. zurückgehen muss. In und um Nēšābūr lagen im 4./10. und 5./11.jh. eine ganze anzahl von süfischen konventen. Sichere nachrichten von solchen häusern, die bald für grössere gruppen bald für einsiedler eingerichtet waren, besitzen wir schon von 370/980-81 an¹¹¹. Weitere gewinnt man aus einer durchsicht der *Histories of Nishapur*¹¹² und unserer hauptquellen über Abū Sa'īd.

Trotzdem ist auch Abū Sa'īd als gründerfigur ins spiel gebracht worden. Šams-i Tabrēzi, der aus dem stegreif sprach, scheint die

¹⁰³ *Ansāb*, Daybuli. Daratus 'Abdallāh al-Nasānī: *Nuḥḥat al-ḥawāṣir wa-ḥaḡḡat al-maṣāmi' wa-n-nāḥiḡ*. Hyderabad 1947, I, 64-65. Über Muḥammad b. Ishāq b. Ġuzayma s. Subki 3, 109-119.

¹⁰⁴ *Sijda* 47a. Nāḡi Ma'nū 125.

¹⁰⁵ *Ḥurūṣn und das ende der klassichen süfik* 560. Bulliet 250.

¹⁰⁶ *Tuḡk* 2, 188, 24-25. Andere konvente aus späterer zeit in Ray bei Ḥuwayn-i Karīmān: *Ray-i ḡastān*. Teheran 1345, I, 533-534.

¹⁰⁷ Er soll aber in Ray gewesen sein, Karīmān ih. 159-160. Ähnlich bestand im 5./11.jh. in Marā ein ribāṭ seines grossen sohnes 'Abdallāh b. al-Mubārak, hiernach 419.

¹⁰⁸ *Asrār* 44/Shuk. 45, 14-46, 7. Trimmingham *Sufi Orders*, 166, setzt die ḥānaqāh-i Sarāwī falsch nach Nēšābūr. Vielleicht ist (kurz) Sarāwī zu lesen. In den *Asrār* steht auch Rāwāqī statt des richtigen Rāwāqī. Doch gibt es Sarāwī (Brockelmann GAL, index).

¹⁰⁹ *Asrār* 25/Shuk. 24, 4ff. *Ḥāḡāt* 17/Shuk. 11, 1. Hier 42.

¹¹⁰ *Ḥāḡāt* 89/Shuk. 52, 6 (nicht im paralleltext *Asrār* 253-254/Shuk. 314-315). Hier 95.

¹¹¹ *Tawḥīd-i Imā*, 3, 91-95.

¹¹² Einges in Furūṣānfar's einleitung zu seiner ausgabe der *Tarḡuma-i Rindā-i qutayyriyya* 21, Bulliet 251.

urheberlegende Anṣārīs auf Abū Saʿīd zu übertragen. Er sagte: »Anlass zum konventbau: Abū Saʿīd erblickte einige leute (*ḡawmī*) und blieb sieben tage in ratlosigkeit über sie stehen. Eine weitere woche begann er ihretwegen ausser sich und ratlos zu verbringen. Aber sie sagten: Warum so perplex? Einer von ihnen bat ihn um etwas zu essen. Abū Saʿīd fand einen weg und brachte rasch etwas. Er genoss das ansehen des fürsten. Also sagte er: Schaff einen ort, wo diese menschen, die sich nicht um das kochen und zubereiten kümmern, etwas finden, wenn sie etwas brauchen! Er errichtete einen konvent für solche leute, allerdings nicht für konventsinsassen, die vor lauter kummer um speisen keine zeit für ihn (gott) haben«¹¹³. Anders der prosopograf Nēṣābūr 'Abdalḡāfir. Er schreibt: »Er (Abū Saʿīd) ist der erste, der die ḡānakāhāt, das sitzen darin, die einhaltung des richtigen benehmens (*adab*) und des pfades (*ḡarīqa*) sowie die erfüllung der eingegangenen verpflichtungen (?) in der weise, wie es bis heute üblich ist, einführte (*sanna*)«¹¹⁴. Es bestehen zwei möglichkeiten: Entweder denkt der verfasser, der 529/1134 gestorben ist, an die regeln für die konventsinsassen, die in *Asrār* 330-332. Shuk. 416. 5-418. 4 niedergelegt sind, und dann hätten wir einen neuen beweis für das alter und die güte mancher nachricht der *Asrār*, die sich in den *Ḥālāt* nicht findet, oder man hat nachträglich aufgrund der rühmenden worte 'Abdalḡāfirs die dann in die *Asrār* aufgenommenen satzungen erfunden oder wenigstens Abū Saʿīd in den mund gelegt. Die zweite möglichkeit hat sehr wenig für sich, aber gleichviel ob die satzungen in den *Asrār* von Abū Saʿīd stammen oder nicht und ob 'Abdalḡāfir diese im auge hat oder nicht, am anfang des 6./12.jh. führte man in Ḥurāsān, wenigstens in Nēṣābūr, gewisse grundsätze, die in den ṣūfikonventen befolgt oder als ideal hochgehalten wurden, auf Abū Saʿīd zurück. Angesichts der vielen konvente, die schon vor Abū Saʿīd bestanden, kann jedoch keine rede davon sein, dass Abū Saʿīd die konvente erst »eingeführt« habe. Man wird statt »eingeführt« daher »regelte« sagen müssen. Dann könnte die nachricht eine wahrheit enthalten, nämlich die, dass Abū Saʿīd als erster grundregeln für das verhalten der insassen von ṣūfikonventen aufstellte, regeln, die dann zum mindesten in Ḥurāsān weitere verbreitung gefunden hätten.

¹¹³ *Maqāḍir* 241. Es ist nicht ganz klar, ob Abū Saʿīd den fürsten oder der fürst Abū Saʿīd auffordert, für die ṣūfiyya zu sorgen. Ersteres ist wahrscheinlicher. Dass unter Abū Saʿīd unser scheich zu verstehen ist, ist anzunehmen, aber nicht erwiesen. Vielleicht auch fehler für Abū Ḥātim. Vielleicht aufzeichnungsfehler.

¹¹⁴ *Siyūq* 75a, 4-5.

ABŪ SA'ĪD'S »ZEHN GEBOTE« FÜR DIE KONVENTSINSASSEN

Die regeln für »konventsinsassen« (*ḥānaqāhiyān*), die in den *Asrār* 330-332/Shuk. 416, 5-418, 4 mitgeteilt werden, soll Abū Sa'īd diktiert haben. Er setzt darin ausdrücklich konventsinsassen und ṣūfiyya einander gleich und findet ihre geschichtlichen anläufe, nach bekanntem muster, in den »leuten der moscheevorhalle« (*ahl-i ṣuffa*) im alten Medina. Er gibt im ganzen ■ regeln und begründet jede mit einem koranvers. Sie lauten:

- 1) Die kleidung sauber halten und ständig rituell rein sein.
- 2) In der moschee oder an einer frommen stätte (*buq'a*) sitzen¹¹³.
- 3) Gleich zu beginn der vorgeschriebenen zeiten die gemeinschaftsgebete verrichten.
- 4) Nachts viele ritualgebete verrichten.
- 5) Zur mitte in vielfachen gebeten gott um vergebung bitten.
- 6) Morgens so viel wie möglich koran lesen und erst nach sonnen-aufgang sprechen.
- 7) Zwischen dem abend- und dem nachtgebet eine litanei und ein gottesgedenken hersagen.

■ Die bedürftigen und schwachen sowie alle, die sich an einen wenden, aufnehmen und ihr leid mit sich tragen.

- 9) Nur zusammen essen.

- 10) Nur mit gegenseitiger erlaubnis voneinander scheiden.

Dazu ordnet er an, dass man in der freizeit entweder theologische studien treibe oder sich einer litanei widme oder jemand eine freude mache¹¹⁴.

Diese regeln an die konventsinsassen folgen in den *Asrār* zwanzig andern regeln, die Abū Sa'īd ■ anderer zeit nicht niedergeschrieben, sondern mündlich mitgeteilt hat: 10 über den scheich und 10 über

¹¹³ Text nicht ganz sicher, von Nicholson *Studies*, 46, konjunktural mit negativem verb gelesen und interpretierend übersetzt: Nicht in der moschee oder an einer heiligen stätte sitzen, um zu schwatzen. So von Eva Meyerson: *Mystique et poésie*, 27, übernommen. Die änderung wird nicht bestätigt durch Muḥammad ■ Muṭṭahhar: *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa*, 187, 188, wo der satz in folgender weise erwartet ist: Wenn ihr euch in eine moschee oder an eine heilige stätte setzt, seid ständig beim lohpries gottes und beim hersagen der formel »es gibt keinen gott ausser gott«! Das paßt auch zu dem begründenden koranvers. Unter *buq'a* kann man eine *ḥānaqāh* verstehen (hier 305): *ḥayr* bedeutet »wohlthätigkeit«, d.h. es handelt sich bei der *buq'a* um eine wohlthätige stiftung oder um eine *buq'a*, die zu wohlthätigen zwecken errichtet worden ist. Unrichtig Achena: A ■ mosquée ou à l'oratoire, ils ne se rassemblent que dans une bonne intention. Hs. Landolt 216a i hat *buq'a-i ḥayr*.

¹¹⁴ Nicholson: *Studies*, 46.

den novizen¹¹⁷. Mağd ad-din al-Bağdādī (gest. angeblich 616/1219) leitet das 3. kapitel seiner *Tuhfat al-harara*¹¹⁸ mit Abū Sa'īds zehn sätzen über den scheich und das 4. kapitel mit seinen zehn sätzen über den novizen ein. Muḥammad B. Muḥahhar B. Aḥmad-i Ġām: *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa* (verfasst 641-2/1244), schrieb ohne nennung der quelle, mit einigen änderungen, den ganzen passus mit den 30 regeln aus den *Asrār* ab¹¹⁹.

Die 10 regeln Abū Sa'īds für die konventsinsassen enthalten gewiss keine epochemachenden gedanken und beschreiben wahrscheinlich ein verhalten, das sich in den konventen, mindestens in einzelnen punkten, schon vor Abū Sa'īd herausgebildet hatte. Aber regeln dafür waren offenbar nie ausgearbeitet worden, finden sich ja auch im handbuch Quṣayrīs, das 437/1045 verfasst worden ist, nirgends. Anweisungen für den ablauf des tagewerks und für das tun und lassen seiner anhänger gab zwar auch Abū Ishāq-i Kāzarūnī (gest. 426/1035)¹²⁰, aber von konventsinsassen ist dabei nicht die rede. Abū Sa'īd scheint daher tatsächlich der erste gewesen zu sein, der solche regeln schriftlich festhalten liess.

NICHTŞUFISCHE KONVENTE

Konvent war keineswegs eine bloss şufische einrichtung. Der šāfi'i-tische traditionarier Ibn Hibbān al-Bustī (gest. 354/965) baute sich 337/948-49 in Nēšābūr eine ḥanaqāh¹²¹, begab sich dann aber in seine heimat Bust und liess sich dort in einer halle (*suffa*) begraben, die er sich nahe bei seinem haus hatte errichten lassen; sein haus wurde später eine lehranstalt. Der ḥanafitische prediger und şufiseind 'Alī aṣ-Şandālī¹²² (gest. 484/1091) sass, als Abū Sa'īds leibdiener ihn aufsuchte, in seiner eigenen ḥanaqāh in Nēšābūr¹²³. Berühmt für ihre ḥawāniq waren die karrāmiyya. Maqdisi kennt solche von Jerusalem, Ġurgān, Biyār, Tabaristān, Farḡāna, Huttal, Ġūzḡānān, Mār-wurrōḡ, Samarqand¹²⁴. In Nēšābūr besass der karrāmit Abū

¹¹⁷ *Asrār* 329-330; *Shuk* 414, 16-416, 5.

¹¹⁸ Brockelmann GAL I, 439. Nicht herausgegeben.

¹¹⁹ Ed. Muḥammad 'Alī-i Muḥahhar, Teheran 1964, 185-188.

¹²⁰ *Firdaws ul-murtadiyya*, einleitung 66-67.

¹²¹ Sam'ānī: *Ansāb*, artikel Bustī. Qahabī: *Taḍkirat al-ḥafīẓ*, Hyderabad 1968-1970, nr 879.

¹²² Bulliet 236-237.

¹²³ *Asrār* 283, apu; *Shuk* 355, 6.

¹²⁴ *Aḥsan al-taqāsim* 179, 19; 182, 13-14; 323, 12-13; 365, 9-10. Clifford Edmund Bosworth: *The Ghaznavids*, Edinburgh 1963, 165, 186, 214. Trimmingham: *Sufi Orders*, 6.

I-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad III. Ahmad b. Dīlōya¹²⁵ al-Muḍakkir al-Ḥānaqāhī (gest. 341/952) eine eigene ḥānaqāh¹²⁶. Später, ende des 5./11.jh. und anfang des 6./12.jh., weisen die sūfīten von Ray auf eigene konvente hin¹²⁷. Ḡāḥīz (3./9.jh.) nennt die häuser der melkiten ṣawāmī' und die höhlen der nestorianer matāmīr¹²⁸. Der anonyme geograf der *Hudūd ul-'ālam* vom jahr 372/982-3 erwähnt eine ḥānaqāh der manichäer in Samarqand¹²⁹.

'Umar as-Suhrawardī hielt die gründung der konvente für eine zier der islamischen religionsgemeinschaft und die möglichkeiten, die sie den insassen, den sūfiyya, eröffnet hätten, für ein privileg¹³⁰. Nicht nur er, sondern auch der sūfī'it 'Izz ad-dīn Abū Muḥammad 'Abdal'azīz b. 'Abdassalām as-Sulamī (gest. 660/1262) rechneten die konvente zu den »guten neuerungen«, die den späteren islam gegenüber der urgemeinde bereichert hätten¹³¹. Als anknüpfungspunkt liess man die »moscheevorhalle« (*ṣuffa*) von Medīna, in der zu lebzeiten des profeten die ärmsten der armen unterschlupf gefunden hatten, gelten¹³².

VERWANDUNG DER GRUPPE DURCH DEN TOD IHRES MEISTERS. VORBEHALTE GEGEN DIE PROFETENVERFÜHRUNG

Einzelne sūfimeister gewannen als lehrer, als helfer, als heilige, oft grosses ansehen und vermochten selbst weltmenschen und machthaber in ihren bann zu schlagen. Bei ihrem tod konnte dann die gefahr entstehen, dass ihre verehrer die orientierung verloren oder sich verlassen vorkamen, weil ihnen nun der gegenstand ihrer hoff-

anm. 4. Massignon: *Essai* 7, 262 Muḥabbar b. Tāhir al-Maqdisī: *Al-baḍ' wa-t-ta'rīḥ*, 5, 141. Yāqūt: *Muḡam*, s.v. ḥānaqā. Henri Lacoust: *Les schismes dans l'islam*, Paris 1965, 121.

¹²⁵ Andere formen dieses namens bei Theodor Nöldeke: *Persische Studien* I, Sb. phil. hist. Cl. Ak. Wiss. Wien 116, 1, 1888, 403. Nicholson in *Lama'*, introduction XV.

¹²⁶ Sam'ānī: *Ansāb*, artikel Ḥānaqāhī.

¹²⁷ 'Abdalḡalī III. Abī l-Ḥusayn al-Qarwīnī ar-Rāzī: *Kitāb an-naql*, ed. Muḥaddīz, Teheran 1331, 46-49.

¹²⁸ *Ḥuṣṣan* 4, 457. *Essai* 7, 156-57.

¹²⁹ Ed. Manūčīhr-i Sūtūda, Teheran 1962, 107/Übers. V. Minorsky, *Gibb Mem. New Series* 11, III. Benworth, 1970, 113. Ahmad 'Alī-i Raḡā'ī: *Farhang-i aḡār-i Ḥāfīz*, Teheran 1340. III. Manichäische klöster hießen mp. *mānistānān* (pl.); Andrews-Henning: *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan* II, Sb. preuss. Ak. Phil.-hist. 1933, 7, 326 (Sonderdruck 35).

¹³⁰ 'Awārif, kap. III, anfang (81). Raḡā'ī: *Farhang*, 100.

¹³¹ Ibn al-Ḥāḡḡ: *Muḍhal*, 4, 277-278.

¹³² 'Awārif, kap. 14. *Mashāh ul-ḥikōya* 153. Bāharzī: *Anwād ul-ahbāb*, 2, 167. Die idee ist massiver von Mustamīl (gest. 434-1042-31): *Sarḥ-i Ta'arūf*, lith. Lucknow 1912, I, 38, ed. Teheran 1346, I, 188 (Raḡā'ī: *Farhang*, 83) vorgebracht worden. Für Abū Sa'īd s. hier 310.

nungen und ihrer furcht fehlte. Das problem hatte sich angeblich schon beim tod des profeten gestellt. Im christentum, das alles versuchte, um den sohn mit dem vater in eins zu setzen, musste sich die wunde rascher schliessen und gerade im tod und in der himmelfahrt Jesu ein beruhigendes zeichen ihrer wiedervereinigung erkennen lassen: Betete man zu gott, so betete man zu Christus; betete man zu Christus, so betete man zu gott. Der islam, der zunächst alles daran setzte, zwischen gott und dem profeten zu trennen, liess beim tod des profeten eine lücke fühlbar werden, die mühsamer zu schliessen war oder überhaupt offen bleiben musste. Beide wege sind beschritten worden: Einerseits hat man durch eine metafysische konstruktion Mohammed an die spitze der geschöpflichen welt gestellt und aufs äusserste gott angenähert, andererseits hat man seine aufgabe mit der übermittlung der göttlichen offenbarung im koran als beendet und ihn als den mohren betrachtet, der damit seine arbeit getan habe. In der sufik haben beide tendenzen ihre vertreter, ja vielleicht sogar ihre extremisten, gefunden. Hier nur ein wort zur zweiten tendenz, die auf ein auskommen ohne besondere profetenverehrung zusteuerte:

Als der profet gestorben war – so wird berichtet – musste Abū Bakr die leute erst davon überzeugen, und er versuchte gleich, ihre bindung an den toten von diesem zu lösen und auf den zu übertragen, der nie stirbt. »Wer von euch«, rief er, »Mohammed angebetet hat – nun Mohammed ist tot! Wer von euch aber gott angebetet hat – nun gott ist lebendig und stirbt nie!«¹³³ Dieser grundgedanke diente dann auch als argument, dem abfall der beduinen vom medinischen staat einhalt an gebieten. Bei den Tamīm: »Wenn auch der profet gestorben ist, so ist doch gott lebendig und unsterblich!«¹³⁴. Bei den Hamdān: »Hamdāniden, ihr habt doch nicht Mohammed, sondern den herrn Mohammeds angebetet. Der aber ist der lebendige und unsterbliche«, in versen:

»Bei meinem leben, wenn auch der profet Mohammed gestorben ist,
so doch, fürstenson, Mohammeds herr nicht tot!«¹³⁵...

In Nağrān: »Der profet war nur eine leihgabe unter euch. Nun da seine stunde gekommen ist, ist das buch (der koran) noch da, das er gebracht hat; sein gebot ist ein gebot und sein verbot ein

¹³³ Ibn Sa'd: *Fatāwā* 2, 2, 56, 12-13. Bahā' ad-dīn Muhammad al-Āmilī: *Al-mihlāh*, Kairo 1957, 19-20. Ibn al-'Arabi: *Ruh al-qudr*, Damaskus 1970, 106.

¹³⁴ Wilhelm Hoenerbach: *Wafā'as Kitāb ar-Ridda*, Ak. Wiss. u. Lit. Mainz, Abh. geistes- und sozialwiss. 1931, nr 4, arab. 11/deutsch {56}.

¹³⁵ Ib. arab. 31/deutsch 106.

verbot bis zum tag der auferstehung»¹³⁶. Der mu'tazilit Ġubbā'ī (gest. 303/915-16) beantwortete die scharfe frage, warum Mohammed habe sterben müssen, der teufel aber weiterlebe, mit dem hinweis darauf, dass man des profeten entbehren könne, wenn man gottes hulderweisung genieße¹³⁷. Er sprach das zu einer zeit, als hunderte von grabsteinen den tod des profeten als den grössten verlust der muslimen beklagten¹³⁸.

Šūfiyya wie Ibn 'Aǧā' und Wāsiṭī, die einem auf die spitze getriebenen monismus huldigten, benutzten Abū Bakrs wort als leitspruch und zur rechtfertigung¹³⁹. Sarrāǧ zieht es heran, um Wāsiṭīs gefährlichen satz zu verteidigen: »Hüte dich, einen geliebten (= Mohammed), einen gesprächspartner (= Moses) oder einen freund (= Abraham) (gottes) zu beachten, sonst findest du keine möglichkeit mehr, gott zu beachten!«¹⁴⁰ Selbst Ibn Taymiyya interpretiert sure 3, 79: »Seid gottesmenschen!« wie Ibn 'Aǧā' als ein verbot, engeln und profeten göttliche ehren zu erweisen¹⁴¹. Eine aussage 'Alis, die Ibn 'Abbād ar-Rundī überliefert, wehrt der gleichen überschätzung: »Wenn ich gott durch Mohammed erkannt hätte, würde ich ihn nicht anbeten und Mohammed wäre fester in meiner seele als gott; doch hat gott mich sich durch sich selbst kennen gelehrt«¹⁴², natürlich im gedanklichen anschluss an sure 28, 56: »Du (Mohammed) kannst nicht rechtleiten, wen du gern magst. Es ist vielmehr gott, der rechtleitet. Er weiss am besten, wer sich rechtleiten lässt«. Al-Ḥakīm at-Tirmiǧī behauptet, Abū Bakr habe zugehört, als diese offenbarung den profeten traf¹⁴³. Ein unbekannter in Medina soll das hadīthören von dem berühmten 'Abdarrazzāq b. Humām (gest. 211/827) in den wind geschlagen haben mit der bemerkung: »Er überliefert von einem toten, ich bin nicht abwesend von gott!«¹⁴⁴.

Bei solchen, die von der liebe zu gott gänzlich erfüllt sind, kann es

¹³⁶ Ib. 34/177.

¹³⁷ Tor Andrae: *Die person Muhammeds in lehr und glauben seiner gemetnde*, Archives d'Études Orientales 16, Stockholm 1918, 144, anm. 1. Ibn al-Murtadā: *Klassen der Mu'taziliten*, ed. Susanna Diwald-Wölter, Bibliotheca Islamica 21, Wiesbaden 1961, 84, 10-13.

¹³⁸ Louis Massignon: *La Rawḍa de Médine*, BIFAO 59, 1960, 260 ff.

¹³⁹ *Luma'* 121, 11-122, 11. Sulamī: *Tafsīr*, zu sure 12, 108, bei Nwyia: *Trois œuvres*, 66.

¹⁴⁰ *Pages from the Kitāb al-Luma'* 14, 2-16, 9. *Luma'* 407, 2-409, 6.

¹⁴¹ *Al-waṣīyya al-kubrā*, *Maǧmū'at as-rasā'il al-kubrā* 1, 263.

¹⁴² *Ar-rasā'il al-ayyurā*, nr. 2, p. 81.

¹⁴³ Tirmiǧī: *Al-farq bayna l-ayyūr wa-l-karāmāt*, III, Ismā'il Seib 1 1571, 164b.

¹⁴⁴ Qusayrī, *kap. karāmāt kawn*, 4, 173-174.

dann so weit kommen, dass für sie der profet nur noch ein anhängsel ist. Rābi'a soll gesagt haben: »Wie sollte ich den profeten lieben? Sieh, die liebe zum schöpfer zieht mich von der liebe zu seinem geschöpf ab«¹⁴³. Abū Sa'īd al-Ḥarrāz wird der spruch zugeschrieben: »Gesandter gottes, entschuldige mich! Die liebe zu gott hat mich davon abgehalten, dich zu lieben«. Er erhielt aber die tröstliche antwort: »Wer gott liebt, liebt mich«¹⁴⁴. Zu sure 3, 31, wo der profet sagt: »Wenn ihr gott liebt, so folgt mir, dann wird gott euch wieder lieben«, rezitierte Sībī den vers:

Wenn dich erst eine fürsprache geneigt machen muss:

In einer liebe, die erst durch fürsprache zustande kommt, ist nichts gutes¹⁴⁵.

Das ist frech gegen gott und gegen den profeten. Ein andermal sprach Sībī den gebetsruf, sagte aber, als er zu den beiden glaubenssätzen kam: »Wenn du (gott) es mir nicht befohlen hättest, würde ich neben dir niemand anders mehr nennen«¹⁴⁶. Ein mann will selbst gehört haben, wie bei Abū l-Ḥasan al-Ḥaraqānī der satz »es gibt keinen gott ausser gott« aus dem herzen kam, der satz »Mohammed ist der gesandte gottes« jedoch aus dem ohrring, das heisst ohne innere teilnahme Ḥaraqānīs¹⁴⁷. Dazu stellt sich die anekdote über einen besuch Maḥmūds von Ḡaznī bei ihm. Ḥaraqānī schenkte ihm keine beachtung. Der könig erinnerte ihn an sure 4, 59, wo es immerhin heisse: »Gehorcht gott, gehorcht dem gesandten und den befehls-habern unter euch!« Ḥaraqānī erwiderte: »Ich habe solche wonne an 'gehorcht gott', dass für 'gehorcht dem gesandten und den befehls-habern unter euch' keine wonne mehr übrig bleibt«¹⁴⁸.

¹⁴³ Daylamī: 'Aḥf. 75. Zabīdī bei 'Abdarrahmān Badawī: *Subḥat al-ʿiṣq*. Dirāsāt islāmīyya 8, Kairo ohne jehr. 122. *Faṣṭ* 1.67, 8-10.

¹⁴⁴ Quṣayrī, kap. mahabbā, gegen ende komm. 4, 104. *Essai* 302. Schwer zu sagen, ob hier nicht eine verwechslung mit Abū Sa'īd b. al-A'rūbī (gest. 341/952) vorliegt, der ein buch *Ḥiṭāf an-nās li-l-muḥabbā* geschrieben hat ('Aḥf. 48), denn dieser erklärte den schockierenden ausspruch der Rābi'a so: Sie habe sagen wollen: Ich liebe den gesandten gottes in form des glaubens, des fürwahrhaltens und der zustimmung, weil er der gesandte gottes ist und weil gott ihn liebt und zu lieben befohlen hat. Meine liebe zu gott dagegen enthält die beschäftigung mit dauerndem denken an ihn, gebetszwiesprache mit ihm, genuss der süßigkeit seines worts und seines dauernden blicks ins herz der menschen, zusammen mit dem gedenken an seine gnadengaben ('Aḥf. 75).

¹⁴⁵ Ar-Rāḡib al-Isbahānī: *Muḥāḍarāt al-ʿadab*, hadd 20, 2, 171. Nicht im diwān des Sībī.

¹⁴⁶ Quṣayrī, kap. ḡayrā, gegen ende komm. 3, 207. *Panion* 3, 215.

¹⁴⁷ Quṣayrī, ib. komm. 3, 207. Die arabischen drucke haben Ḥazfānī, die persische übersetzung 425, 14 Ḥaraqānī, der allerdings bei Quṣayrī nur an dieser stelle vorkommt.

¹⁴⁸ Šams-i Tabrīzī: *Maqālāt*, 142. Variante Aflākī 254, 19-253, 13. — Einiges zum

Eine herabsetzung Mohammeds liegt auch in der frage Muhammad b. al-Fuḍl al-Balḥīs (gest. 319/931), warum eigentlich die menschen die langen wüstenstrecken durchquerten, um in Mekka und Medina die spuren der (sic) profeten zu finden, und nicht die eigenen triebe hinter sich zu bringen versuchten, um im herzen die spuren gottes zu entdecken¹⁵¹. Im jahr 414/1023-4 trat ein ägypter an die ka'ba mit gezücktem schwert, führte mit einer keule drei schläge auf den schwarzen stein und sagte: »Wie lange noch werden schwarzer stein, Mohammed und 'Alī angebetet? Soll mich einer hindern! Ich werde das haus einreißen«. Der ägypter wurde dann erdolcht, und auch einige seiner spiessgesellen wurden umgebracht¹⁵².

Bei Abū Sa'īd klingen solche töne nur schwach an. Einmal setzte er den profeten hinter gott zurück, indem er sagte, man liebe die 'aliden nur um des profeten, die sūfiyya aber um gottes willen¹⁵³. Ein andermal sah ihn ein befreundeter scheich im traum predigen. Bei dieser predigt — im traum des freundes — war der profet anwesend, aber Abū Sa'īd kehrte sich ihm nicht zu, sondern sagte, zum träumer gewandt: »Jetzt ist nicht die zeit, drittpersonen zu sehen, sondern es ist die zeit der enthüllung und aufdeckung«. Dann, am schluss der predigt, zum profeten gewandt, rezitierte er — im traum des freundes — sure 39,65: »Dir und denen, die vor dir waren, ist doch geoffenbart worden: Treibst du vielgötterei, so ist dein werk hinfällig«, sprach dann wie immer den segn auf den profeten und dessen familie und stieg von der kanzel¹⁵⁴.

ABU SA'IDS BESTREBEN, SEINE JÜNGER AUF EIGENE FÜSSE ZU STELLEN

Abū Sa'īd, der uns bereits als milder erzieher vorgeführt worden ist¹⁵⁵, konnte zur aufhebung oder verhinderung einer übertriebenen abhängigkeit auch härtere saiten aufziehen. Einen novizen höherer ahkunft liess er die niedrigsten arbeiten verrichten und überhäufte ihn mit den schlimmsten grobheiten. Als der arme junge, der stets

gegenstand bei Ignaz Goldziher: *Muhammedanische Studien*. Halle an der Saale 1889-1890, 2.280. Doch gehörte Samnūn nicht ins 5., sondern ins 3.jh.h. Vgl. ferner Edmond Doutté: *Les marabouts*, RHR 40, 1899, 346-347.

¹⁵¹ Gullāhī 177, 11-15; Nicholson 140.

¹⁵² Ibn al-Aṣfī: *Kāmil*, jahr 414. Daraus Fāsi: *Sifā' al-ḡarām*, bei Wüstenfeld: *Die Chroniken der Stadt Mekka*, 2.250. Snouck Hurgronje: *Mekka*, 1.60.

¹⁵³ *Asrār* 231; Shuk 280, 18-281, 4. Hier 66-67.

¹⁵⁴ *Asrār* 114; Shuk 136, 6-19.

¹⁵⁵ Hier 285 und 386.

guten willens gewesen war, sogar aus dem konvent verwiesen wurde und voller verzweiflung in einer zerfallenen moschee sich an gott wandte, hielt Abū Sa'īd den zeitpunkt für gekommen, ihm den sinn der sache zu eröffnen und ihm einen einblick in den hintergrund des ganzen zu gewähren. Er suchte ihn auf und sagte zu ihm: »Du haltest die hoffnung noch nicht von allen geschöpfen gelöst. Die scheidewand zwischen dir und gott war ich, Abū Sa'īd. Du warst dir dieses einen götzen nicht bewusst. Nur auf diese weise konnte die scheidewand vor dir entfernt werden«¹⁵⁶. Eine andere, aber im inhalt ähnliche geschichte ist die: Abū Sa'īd führte einen anfänger hinaus in die wüste und sprach: »Wenn jedes blatt und jedes gras dieser wüste mit richtiger sprache zu dir sagt: Ich bin freund gottes, wende dich ja keinem zu und erkenne niemand an als mich, Abū Sa'īd!« Als der anfänger nach einiger zeit adept geworden war, führte er ihn wieder hinaus in die gleiche wüste und sagte: »Wenn jedes blatt und jedes gras zu einem Abū Sa'īd wird, wende dich ja nicht mehr mir oder irgend einem Abū Sa'īd zu und erkenne niemand mehr an ausser gott und fasse nur ihn ins auge!«¹⁵⁷ Vor seinem tod soll er die worte gesprochen haben: »Man hat mich nun auf folgendes aufmerksam gemacht: Diese leute, die hierher kommen, sehen dich noch (o Abū Sa'īd). Und jetzt heben wir (gott) dich hinweg, damit die menschen, die hierher kommen, uns (gott) sehen«¹⁵⁸. »Wisst, ich habe euch nicht zu mir aufgerufen, sondern zu eurem nichtsein«¹⁵⁹. Das von Abū Sa'īd formulierte paradoxon, dass die herzen deswegen beim klang seines namens froh würden, weil von ihm nichts übrig geblieben, das heisst kein ich mehr da sei¹⁶⁰, dass Ibrāhīm Inā'ī nicht vor ihm, sondern vor gott, der durch ihn hindurchscheine, sich verbeuge¹⁶¹, wird in seiner antinomie noch deutlicher dadurch, dass er eben doch erst im tod ganz verschwindet. Mit dem tod musste aber auch er, der abgehende, sich von freunden lösen. Er sagte es Abū l-Faḡl-i Sarāḡsī, der ihm im traum erschien, und dieser entgegnete ihm: »Gute freunde hattest du damals, als du sie noch hattest, doch besser du hast sie jetzt aufgegeben«¹⁶².

¹⁵⁶ *Taqḍ.* 2, 329, 6-330, 18

¹⁵⁷ *Anrūd al-ahbāh* 2, 84, 18-23

¹⁵⁸ *Asrār* 347, anfang/Shuk. 434, 10-12 (var.) *Taqḍ.* 2, 335, 17-19.

¹⁵⁹ *Asrār* 349, 1/Shuk. 436, 18-19. *Ḥālāt* 104, 1-2/Shuk. 60, 5-6. Hier 279

¹⁶⁰ *Asrār* 313, 5-6/Shuk. 394, 11-12. Hier 84 und 280

¹⁶¹ *Asrār* 247-248/Shuk. 304-305. Hier 99.

¹⁶² *Asrār* 326, 11-13/Shuk. 410, 10-13. Achena 319 versteht den satz etwas anders

Indes Abū Sa'īd weiss, dass andere seine rolle übernehmen und wieder wie er die blicke der menschen auf sich lenken werden. Er sagte: »Derwischzentren (*ḡāyḡāhhā*) werden entstehen, und die flickenrockträger werden zahlreich werden. Aber sie werden einen schleier für diese menschen bilden. Die leute sollten weiterblicken, sollten alle als einen sehen und als einen einzigen erkennen. Diese gesellschaft selber sollte dem auge der menschen entzogen bleiben«¹⁶³. Dieses sibyllinische wort besagt wohl: Die derwische, die sich vermehren werden, sollten im grunde erstens alle für einen genommen werden; zweitens auch mit gott eins sein und drittens in dieser vereinung ein nichts geworden und damit unwahrnehmbar sein¹⁶⁴.

¹⁶³ *Asrār* 347, zweiter abschnitt *Shuk* 434, 15-17.

¹⁶⁴ Vgl. den verfasser der *Asrār* 54-55 *Shuk* 57, 3-59, 1

14. ABŪ SA'ID UND DIE POLITISCHEN MACHTHABER

ŠŪFIVERFOLGUNGEN

Die gesellschaft um Abū Sa'id lässt sich in drei konzentrische kreise, drei zonen einteilen, die sich um ihn legten.

Der äusserste kreis, auf den seine anziehungskraft am schwächsten wirkte, wurde von den menschen gebildet, die weder šūfiyya gewesen zu sein brauchen noch zu Abū Sa'ids schülern gehörten, die aber ein herz für ihn hatten und seine bestrebungen unterstützten. Dazu können alle die laien und theologen gerechnet werden, die von vornherein ihn anerkannt hatten oder zu einem bestimmten zeitpunkt, vielleicht durch ein bestimmtes erlebnis, für ihn gewonnen worden waren. Vor allem sind die machthaber hier einzureihen, die etwas für ihn taten oder seinen geistlichen schutz suchten. Abū Sa'id erlebte, was die stellung der šūfik anbetrifft, einen gewissen klimawechsel, der sich in jenen geografischen breiten durch den umschwung von der gaznawiden- zur seldschukenherrschaft vollzog und der sich dann von rund 500/1100 an durch das wirken Muḥammad al-Gazzālīs (gest. 505/1111) auch in den theologischen bezirken geltend machte: die šūfik gewann damals an ansehen und rückte immer mehr in die gleiche reihe neben die zünftige theologie vor. Die wachsende bedeutung der šūfik war aber keineswegs nur der förderung durch die seldschuken zu verdanken und blieb keineswegs auf deren herrschaftsgebiet beschränkt. Ihr gesellschaftlicher aufstieg lässt sich auch an der wohlwollenden würdigung ablesen, die sie in dem wahrscheinlich 475/1082 verfassten fürstenspiegel *Qābūsnāma* des ziyāriden 'Unṣur ul-Ma'ālī Kuykāwōs b. Wuṣṭgīr erfahren hat¹.

Obwohl die šūfik vom 5./11.jh. an einen machtfaktor im islamischen gesellschaftsgefüge darstellt und darum auch vielfach umworben wird, oder gerade deswegen, haben die versuche, einzelne šūfiyya auszuschalten oder die ganze bewegung zurückzudrängen, nie aufgehört. Die anstösse zum vorgehen gegen einzelne kamen aber nur in seltenen fällen vom fürsten selbst. Den anlass bildeten meist auseinandersetzungen auf einer niedrigeren ebene, zwischen šūfiyya und šūfiyya.

¹ *Qābūsnāma* kap. 44, ed. Guldārnūsayn-i Yūsufī. Teheran 1967, 249 ff./ed. Nafisi 183 ff./Reuben Levy: *Mirror for Princes*, 248 ff.

zwischen theologen oder juristen und šūfiyya. Darqāwī (gest. 1239/1823) sah eine ursache für die verfolgung vieler šūfiyya in dem neid anderer. Er warnte davor, anderen leichthin seine und seines lehrers schriftliche äusserungen zugänglich zu machen, und verwies auf die beispiele übler folgen, die Ša'rānī (gest. 973/1565-6) in seinen *Al-yuwāqit wa-l-ğawāhir fī bayān 'aqa'id al-akābir* gegeben habe². Abgesehen davon, dass sich machthaber theologische systeme zu eigen machten, die gegen die šūfik als ganzes gerichtet waren und demgemäss auch handelten, wie etwa die wāhābīten, liehen andere einzelnen anklägern das ohr und dann den »weltlichen arm« und vernichteten einzelne.

Die reihe der šūfiyya, die im gefängnis sassen, beginnt schon mit Qū n-Nūn al-Miṣrī (gest. 246/861), der in die mu'tazilitische inquisition geriet und vielleicht wegen seiner beharrung auf der these von der unerschaffenheit des korāns eingesperrt wurde, aber auch wegen öffentlichen lehrens seiner mystik in Ägypten von mālikitischer seite zu leiden hatte³. Als eigentliche »šūfiverfolgung« (*mihnat as-šūfiyya*)⁴ ist in die geschichte eingegangen die anklage einiger šūfiyya wie Nūris und anderer durch den šūfī⁵ Ġulām al-Ḥalīl bei dem 'abbāsīdischen reichsverweser Muwaṣṣaq (gest. 278/891)⁶. Damals floh Abū Sa'īd al-Ḥarrāz nach Ägypten⁷, und Ġunayd gab sich als jurist der Tawrischule⁸. Dann folgte in Bagdad der prozess gegen Ḥallāğ und die verfolgung seiner anhänger, auch dies kein werk des chulifen, sondern sich streitender minister. Bastāmi musste seine heimat mehrfach verlassen⁹. Einmal, weil er der behauptung beschuldigt worden war, eine himmelfahrt wie der profet erlebt zu haben, worauf er erst nach dem tod seines widersachers al-Ḥusayn b. 'Isā, offenbar eines theologen¹⁰, wieder nach Bastām zurückgekehrt sein soll¹¹. Al-Ḥakīm al-Tirmidī wurde beim gouverneur der ketzerei bezichtigt und unter der beschuldigung, er spreche über die liebe, nach Balḥ zitiert. Dort

² Darqāwī: *Raw'it*, 196-7.

³ *Essai*² 206, 238. *Passion* I, 432. Anṣārī: *Tahqīq* 343. *Nafahāt* 166. Ibn al-Ğawzī: *Talḥīṣ ḥikm*, 166. Kindī: *Governors*, III. *Quest*, Gibb Mem. Series 19.1912, 453.

⁴ *Ḥidya* 10, 249. *Talḥīṣ ḥikm* 172 (s.a. Šamsrā'ī: *Raw'it al-Ḥarrāz*, Sonderdruck aus *Muḥallat al-mağma' al-'ilmī al-'irāqī* III, 1967, einleitung 4).

⁵ *Fihrist* I, 186, 1-5.

⁶ *Passion* I, 121-122, 432. *Pages from the Kitāb al-Jumal* 5-6. Qulayrī: *Risāla*, kap. ġūd; komm. 3, 197. 'Iyād: *Tarīḥ al-madārik* 3, 176-7.

⁷ Anṣārī: *Tahqīq*, 152.

⁸ Qulayrī: *Risāla*, kap. ġūd; komm. 3, 197.

⁹ Sahlagī 48.

¹⁰ Sahlagī 141, 5-6.

¹¹ *Talḥīṣ ḥikm* 167.

wurde ihm dies verboten¹². Muḥammad b. al-Faḍl al-Balḥī (gest. 319/931) musste Balḥ »wegen der glaubensrichtung«, die er vertrat (unklar, was gemeint ist), verlassen und zog nach Samarqand¹³. Saḥl at-Tustarī wurde vom pöbel des verkehrs mit geistern angeklagt und verlegte seinen wohnsitz nach Baṣra¹⁴. Abū Ishāq-i Kāzarūnī wurde nach ernsthaften und tätlichen auseinandersetzungen mit den zoroastriern von Kāzarūn beim böyidischen wesir in Šīrāz wegen aufruhrs verklagt, wurde nach Šīrāz befohlen und angewiesen, sich in zukunſt aus solchen affären herauszuhalten¹⁵. Ibn al-Ġawzī zählt mehrere solche vorkommnisse auf¹⁶, und Sulamī soll dem thema ein eigenes buch *Miḥan mašāyih as-sūfiyya* gewidmet haben¹⁷. Im 8./14.jh. soll Ni'matullāh-i Walī von dem naqšbandischeich Kulāl bei Timur als gefährlicher machumensch verdächtigt und von Timur aus Samarqand vertrieben worden sein¹⁸. Nūr'alīšāh (gest. 1212/1797-8) wurde von Kurīm Hān-i Zand aus Šīrāz gejagt. Er führt das in einem lehrgedicht auf die anschwärzungen eines übelwollenden zurück. Er erzählt das in der dritten person von einem ungenannten derwisch und lässt Kurīm Hān zur strafe und zur lehre anderer an einer unheilbaren krankheit sterben¹⁹. Die beispiele ließen sich vermehren.

Anṣārī, der wie Abū Sa'īd die gaznawiden und die seldschuken erlebte, war unter beiden regimen, aber nicht durch diese selbst, sondern auf betreiben seiner dogmatischen gegner in Harē verfolgungen ausgesetzt und musste eine weile von dort weichen²⁰. Unklar ist der anteil, den Muḥmūd von Ġaznā an der vergiftung des aš'ariten Ibn Fārak (gest. 406/1015-6) hatte. Die treibenden kräfte waren aber auch hier dessen gegner²¹. Im gerichtsverfahren zwischen dem führer

¹² *Bad' ta'ā* in *Ḥatm al-awḥyā'* 17-21. Anders: Verbannung wegen seines buches *Ḥatm al-awḥyā'* (und seines buches *Ḥal al-sa'ā'a*) bei Qababī: *Tadhkirat al-ḥuffāz*, nr 668, und Subkī: *Ṭabaqāt*, nr 111 (beide auf autorität Sulamī). Ibn Taymiyya: *Riḍāla fī 'ilm al-ḥāḥim wa-z-zāhir*, in *Mağmū'at ar-raṣā'el al-muniriyya* 1, 250.

¹³ Sulamī: *Ṭabaqāt* 212, 4-5; Pedersen 206, 4-5. Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 252. *Nafahāt*, artikel Muḥammad b. Faḍl al-Balḥī, 116, unten.

¹⁴ *Ṭalḥis thlis* 167.

¹⁵ *Firdaws ul-marāḥiyya*, kap 17. Einleitung 21-22.

¹⁶ *Ṭalḥis* 167.

¹⁷ Sam'ānī: *Muntahab*, III. Topkapı Sarayı 2953.63a (= Berlin mss. sim. nr. 80).

¹⁸ Aubin: *Matériaux*, einleitung 12-14, text 281-5, 122-3. *Farā'iq ul-ḥaqā'iq*, 3, 3-4.

¹⁹ *Muḥsin ul-awḥy*, in *Mağmū'a'i az āḡār-i Nūr'alīšāh-i Isfahānī*, 98. Ġawād-i Nūrbaḡī, Teheran 1350, 131-133. Zur siehe Gramlich: *Derwischorden*, I, 34.

²⁰ Beaurecueil: *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī*, 83-94. *Mağmū'a-i Sayḥ ul-usṭām*, ed. Arberry 71; Saḡgūqī 40. Qababī: *Ḥuffāz*, nr 1028.

²¹ Raimund Köbert: *Bayān maḥkil al-ḥadiq des Ibn Fārak*, *Analecta Orientalia* 22, Rom 1911, XVII f.

der hanafiten Abū I-'Alā' Šā'id b. Muḥammad und dem führer der karrāmiten Abū Bakr Muḥammad b. Ishāq b. Maḥmāsāq (persisch wohl Maḥmāsāq) oder Mamāsāq ging es ebenfalls um beschuldigungen dogmatischer ketzerei. An den hof nach Ġaznīn zitiert, gaben sie beide zu, aus reinen machtimteressen einander verklagt zu haben²².

²² Ġarbūddqānī: *Tarǧuma-ī Tārīḫ-i ummī*. Teheran, 1966, 396. Bulliet: *Patricians*, 203-4. Bosworth: *Ghaznavids*, 168. Ahmad Taymūr: *Daḥl al-a'lām*, Kairo 1947, 143, verlangt Maḥmāsāq. Das ist arabisieren aus Maḥmāsāq, wie Wufmakīr aus Wufmgīr. In Nēšābūr und umgebung sagte man für Muḥammad etwa Maḥm (Ibn-i Funduq: *Tārīḫ-i Bayhaq*, 126), davon dann die nisba Maḥmī (Bulliet, nisbenbücher). Neben Muḥmāsāq stand das kürzere Mamāsāq, das arabisiert nach der mīfāl-form Mimāsāq und durch das labiale m verdumpte auch Mumāsāq lauten mochte. Mam allein bei Alimad b. Yūsuf al-Fāriqī: *Tārīḫ al-Fāriqī*, Kairo 1959, index. Mit Mam zusammengewetzt ist auch Mamḥūqir (= Muḥammad Bāqir). Der rawwādiennamen Mamān soll den kurdischen übergang von d zu l verraten und m um die endung -ān erweitert; V. Minorsky: *Studies in Caucasian History*, London 1953, 115, anm. 1. Die entstehung aus Muḥammad behauptet schon Māneccimbūzi (gest. 1113/1702), ib. 168. Sie wird bestätigt durch alte autoren, die die gleiche person als Muḥammad bezeichnen. Ahmad-i Kasrawī: *Šāhryār-nāma-i zumādī*, Teheran 1335, 166 (teil rawwādiennamen) m. Ġarbūddqānī verkürzt wann heute Muḥammad oft zu Mamī und Mamāl; Kasrawī 166 pu-ult. Vermutlich aus Maḥmāsāq entstand Maḥmāṣ (gelegentlich in hss. so vokalisiert; unvokalisiert bei Šurḥīnī 2a) oder Maḥmīṣ (so Subḥī m. 347, Šafadī: *Al-waḥḥi bi-l-wafayāt*, m. 271, 22). Weiter gibt es die kurzformen mit Hamī(m). Ein Ibn Hamāsāq al-Hamāsāqī (gest. 388/998) aus Nēšābūr wird von Sam'ānī *Ansāb*, s.v. Hamāsāqī, und Subḥī nr. 146 (3, 179-181) verzeichnet. Qabīlullāh-i Šafā: *Tārīḫ-i adabiyāt dar Irān*, 7, 383, anm. 2, leitet Hamāsāq von Ahmadāsāq ab. Dem widerspricht Ibn-i Funduq, wenn er 151.13 sagt: «Die leute von Nēšābūr und umgebung nennen einen Muḥammad im sinne der verehrung und hochschätzung Hamak und Hamīṣ». Hamak ist gesichert durch die nisba Hamaki (nisbenbücher). Statt Hamīṣ kann auch Hammīṣ und die zweite silbe mit u gelesen werden. m ist kein vokal im text. Sodann die ableitungen mit -āya (allfällige -āy, -āh und -ā seyen weggelassen). Maḥmāya (Theodor Nöldeke: *Persische Studien* 1, Sh. phil.-hist. Cl. Ak. Wiss. Wien 176, 1888, 24, bringt diesen namen falsch mit Maḥmūd zusammen; nisbenbücher Maḥmūṣi bzw. Maḥmūyi Nöldeke irr, wenn er ib. 8, anm. 3, die verbindung āyi m diesen namen für «im Arabischen undenkbar» hält); vgl. hiervorn 53, anm. 78. Mamāya oder Mammāya (Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī: *Aḥlāq al-wafayāt*, m. Muhammad b. Tawāt al-Tanǧī, Damaskus 1965, 314, 15; Ibn Hallikān 5, 108, 3; *Mutabih* 570; Nöldeke: *Pers. Stud.* 1, 22 und 25). Hamāya oder Hammāya (nisbenbücher: Hammūyi, Hammūwi u.a.). Hamāya (nisba: Hamāyi, Hamdūwi, Hamdāwi), Hammāya, Hammāya u.a. (*Mutabih* 249; Nöldeke 25). Ob der name des ortsvorstehers von Mēhana Hamāya oder Hammāya gelesen werden muss, ist ungewiss. Wahrscheinlich bestanden grundsätzlich beide möglichkeiten, wie auch beide ableitungen: von Muḥammad und von Ahmad (vgl. hier 337, anm. m. Sam'ānī (*Ansāb*) verlangt keine verdoppelung des m. Ibn al-Aṣṣir (*Luhūb*) und Suyūṭī (*Luhūb*) verlangen sie (Hammūyi, Hammūwi). Gegen die verdoppelung spricht die paronymologie mit hamāyat m. *Asrār* 349, 8: Šuk. 437, 8-9, und *Hālār* 104, 12-13: Šuk. 60, m-13 (hier 136). In einem arabischen ragazvers kann Hamawayh und Hammawayh gelesen werden (*Ġānī* 18, 74; Nöldeke: *Pers. Stud.* 1, 7). Der *Mutabih* 250 hat jedoch keine unverdoppelte form vorgesehen, und hypokoristika neigen auch sonst etwa zur form fa'lāya: Hasnāya, nicht Hasnāya (nisbenbücher: Hasnūyi, Hasnūwi, Hasnāwi); ebenso Ḥasnūn. Dazu Sosnāya und anderes bei Josef van Ess: *Mo'had al-Ḥusnī*, in: Richard Gramlich:

Dieselben parteien sollen aber in der feindschaft gegen die şüfiyya einig gewesen sein und in einer gemeinsamen eingabe unsern Abū Sa'īd beim sultan von Ġaznīn²³ eingeklagt haben. Sie warfen dem scheich seine üppigen gasmähler, seine verse auf der kanzel und seine samā'-veranstaltungen vor. Der ġaznawide habe die entscheidung über diese klage den šāfi'itischen und ḥanafitischen richtern von Nēšābūr überlassen. Dazu sei es dann aber nicht gekommen, weil Abū Sa'īds heilsichtige erkenntnis die ankläger mattgesetzt habe²⁴. Dass der karrāmī mit den şüfiyya allgemein feindseligkeit gezeigt habe, widerspricht gewissen andeutungen Ġarbādqānīs²⁵. Dass er Abū Sa'īd abgelehnt hat, kann aber zutreffen. Mas'ūd I von Ġaznīn war skeptisch gegenüber derwischen, da er unter ihnen gar manchen heuchler wusste²⁶. Aber sein vater Maḥmūd von Ġaznīn soll das grab Bustārnīs besucht haben²⁷. Husrawšāh (547-555/1152-1160) zahlte einem wilden derwisch voller hochachtung eine grosse summe für ein gelage²⁸, und die sage schreibt einem toten heiligen von Gardēz namens Qaswar(a) das verdienst für den fluchtartigen abzug des ġoriden 'Alā' ud-dīn-i Ġahānsōz 545/1150 aus Ġaznīn zu²⁹. Damit sind wir aber längst in der periode, die nach der herrschenden dynastie die seldschukenzeit heisst, auch wenn im raume südöstlich des Hindukusch immer noch ġaznawiden sich gegen ihren untergang wehren.

Von den qarāḫūniden wissen die *Ḥāḫāt* und die *Asrār* zu erzählen.

Islamwissenschaftliche Abhandlungen, Frau Meier zum sechzigsten Geburtstag, Wiesbaden 1974, 65. Auf weitere kurzformen wie Meḍḍ (GILPh 1, 2, 126, 7) möchte ich nicht eingehen. Man findet eine anzahl bei August Fischer: *Vergöttlichung und Tabuierung der Namen Muhammad's bei den Muslimen*, in Richard Hartmann und Helmuth Scheel: *Beiträge zur Arabistik, Semistik und Islamwissenschaft*, Leipzig 1944, 134. Wie Ḥamuk und Ḥamīk und ähnliches zu Muhammad(šāh?) es gibt es zu 'Abdušāh(šāh??) Ḥān(?) oder ähnlichem die kürzungen 'Abduk und 'Abdik (letzteres, ohne vokal, bei Ibn-i Funduq 155, 5). Zu 'Abdukāyū und verwandtem hier 337, 2000.

²³ *Ḥāḫāt* 51:Shuk 30, 21 hat Maḥmūd von Ġaznīn. Dass solche eingaben nach Ġaznīn nichts auffälliges waren, zeigt der bericht Ibn-i Funduq's über einen reichen wohlthäter in Bayhaq, der vier lehranstalten, jede für eine andere glaubenrichtung (ḥanafiten, šāfi'iten, karrāmiten und 'alidisch-šāfi'isch-mu'tazilisch eingestellte) errichtete und deswegen von Maḥmūd nach Ġaznīn zum verhör befohlen wurde (*Tārīḫ-i Bayhaq* 194-195).

²⁴ *Asrār* 77-82:Shuk 84-91, *Ḥāḫāt* 50-57 Shuk 30-34.

²⁵ *Tarjuma-i Tārīḫ-i samīnī* 393 spu (vgl. auch 392, 4 v.u.).

²⁶ Bosworth: *Ġaznawids*, 193. Bahār: *Sahāḫnāsi*, 2, 186, spricht den grossen ġaznawiden jede förderung der şūfī ab.

²⁷ Anşūrī: *Tabaqāt*, 344-5. *Nafahāt*, artikel Ibrāhīm b. Dāwūd al-Qaṣṣār ar-Raqqī, 166.

²⁸ Fahr ud-dīn-i Mubārakšāh: *Adab ul-harb wa-l-saḡā'a*, ed. Ahmad-i Suhayfī-Ḥwānsārī, Teheran 1346, 446-7. Hiernach 511.

²⁹ *Ib.* 437-442.

dass einer ihrer regenten mit dem namen oder titel Buġrā Hān die ṣūfiyya im Transoxanien habe umbringen wollen. Einige scheiche hätten sich heimlich nach Marw abgesetzt, darunter ein Muḥammad-i Bū Naṣr-i Hutani. Dieser habe Abū Sa'īd dort allerdings nicht mehr kennen gelernt, da Abū Sa'īd damals in Nēšābūr war, wohl aber einen ehemaligen mitschüler Abū Sa'īds bei Qaffāl. Als nun dieser schulfreund Abū Sa'īds geschäftlich nach Nēšābūr zu reisen hatte, gab Hutani ihm einen auftrag an Abū Sa'īd mit³⁰. Der bekannte Buġrā Hān hatte 383/993 Buḥārā erobert und war noch im gleichen jahr nach räumung der stadt auf seiner rückkehr nach osten gestorben. Dass dieser Buġrā Hān die ṣūfiyya Transoxaniens habe töten wollen, passt schlecht zu der frömmigkeit und gerechtigkeit, die ihm nachgerühmt wird³¹, und schlecht zu dem guten zeugnis, das die »heiligen männer« den qarāḥāniden vor deren einbruch in islamisches kulturgebiet ausgestellt hatten³². Doch identifiziert ihn Ačena mit diesem^{32a}. Ein späterer Buġrā Hān besass, anscheinend von 424/1032 an, Tarāz und Ispēgāb, später Samarqand als hauptstadt. Nach Pritsak ist das der sohn nicht, wie bisher angenommen und vielfach überliefert, des Yūsuf Qadir Hān, sondern des Naṣr b. 'Alī. Damals zerfiel das qarāḥānische gesamtreich in ein östliches reich mit Ōzġand als hauptstadt und in ein westliches reich mit Samarqand als hauptstadt. Arslān Hān war titel des herrschers des ostreichs, Buġrā Hān titel des herrschers des westreichs. Der Arslān Hān hiess Muḥammad b. Naṣr, der Buġrā Hān Ibrāhīm b. Naṣr³³. Ob dieser gemeint ist, bleibt ungewiss, da ihm sonst nirgends eine ṣūfi-verfolgung zugeschrieben wird. Die mitteilung unserer quellen lässt aber die möglichkeit offen, dass in dieser zeit in Transoxanien einmal eine solche stattgefunden hat. Doch darf das nicht zu einer charakteristik der qarāḥāniden aufgebauscht werden. Ein qarāḥānide um 500/1100 in Buḥārā nannte den ṣūfi Ḥasan-i Namaġpōš (gest. 509/1115-6), der wie ein sittenvogt Buḥārā von laxen ṣūfiyya reinzuhalten suchte. »seinen vater«³⁴.

³⁰ *Azār* 99-101 Shuk. 117-119. *Hāḥāt* 73-77 Shuk. 43-45.

³¹ Ibn al-Aṣīr, jahr 383.

³² Omeljan Pritsak: *Von den Karluk zu den Karachaniden*, ZDMG 101, 1951, 299.

^{32a} *Les étapes mystiques* 381, anm. 31.

³³ Omeljan Pritsak: *Karachanidsche Streitfragen*, *Oriens* 3, 1950, 210; 221; 227. Über diesen Buġrā Hān vgl. Bayhaqī: *Tārīḥ*, edd. Gani et Fayyūd, Teheran 1324, 526-530, ed. Nafisi, Teheran 1319-1332, 2, 640ff. Ib. 3, 1160-1595 gibt Nafisi eine text-sammlung zur geschichte der qarāḥāniden.

³⁴ *Tārīḥ-i Mullā:āda*, ed. Ahmad-i Gulšīn-i ma'ānī, Teheran 1339, 60-61. Barthold *Turkestan down to the Mongol invasion*, 320.

ABŪ SA'ĪD UND DIE ĠAZNAWĪDEN

Abū Sa'īd scheint mit dem haus der ġaznawīden nie in nähere berührung getreten zu sein. Erfunden ist auch die behauptung, dass sein vater in Mēhana die wände seines hauses mit den namen Maḥmūd, seines hofstaats und seiner elefanten beschriftet habe zu einer zeit, als Abū Sa'īd noch ein kind war³⁵, denn Maḥmūd ist 361/971, als Abū Sa'īd schon vier jahre alt war, überhaupt erst geboren und war sultan 388-421/998-1030, also in Abū Sa'īds besten mannesjahren. Unwahrscheinlich ist, wie wir noch zeigen werden, auch die geschichte von Dōst-i Dāḡā, den Abū Sa'īd kurz vor seinem tod zum sultan von Ġaznīn — es müsste Mawdūd gewesen sein — geschickt haben soll mit dem auftrag, 3000 dinar zu erbetteln zur tilgung der in Mēhana aufgelaufenen schulden³⁶. Zwischen diesen beiden erwähnungen des ġaznawīdenhauses liegt die von der eingabe führender theologen Nēšābūr an Maḥmūd von Ġaznīn gegen Abū Sa'īds sittenverderbendes gebaren, wonach Maḥmūd die entscheidung den zuständigen richtern Nēšābūr überbürdet haben soll³⁷. Auch diese erzählung trägt das gesicht einer erbaulichen legende. Fraglich ist weiter die belagerung Mēhanas durch Mas'ūd I 431/1040, wie sie in *Asrār* 170-172/Shuk. 205, 13-208,9 erzählt wird³⁸. Nach dem historiker Ġardēzi marschierte Mas'ūd von Bāward über Mēhana nach Sarāḡs, das die steuern verweigert hatte, belagerte Sarāḡs, schleifte dort die festung und liess die verteidiger teils umbringen teils ihnen die hand abhauen³⁹. Der verfasser der *Asrār* verlegt dies nach Mēhana. Nach ihm verschanzte sich die bevölkerung Mēhanas in der stadtburg, und 41 meisterschützen töteten oder verwundeten mit jedem schuss einen soldaten der ġaznawīden. Mēhana musste sich aber ergeben, und den meisterschützen wurde die hand abgehauen. Abū Sa'īd sprach: »Mas'ūd hat sich damit die hand der herrschaft abgehackt«. Auf dem weitermarsch nach Marw verlor er dann bei Daandānāqān Hurāsān und alle nördlich des Hindukusch gelegenen gebiete an die seldschuken. So die *Asrār*, die unserm schein an dieser wendung in der geschichte der ġaznawīden seinen anteil geben wollen⁴⁰. Geleitet von dem gedanken, dass die seldschukische eroberung Irans in der hauptsache durch die unzu-

³⁵ *Asrār* 16-17/Shuk. 14, 6-16

³⁶ *Asrār* 362/Shuk. 453, 11-16. Hier 369ff.

³⁷ Hier 323.

³⁸ *Muḡmaḡ-i fuzihī* 2, 160, datiert 430/1038-9

³⁹ *Zuḡn al-aḡbār*, Teheran 1347, 203

⁴⁰ Übernommen von *Tārīḡ-i Banākoti: Rawdat uli l-aḡbār in mu'rifat it-tawārīḡ wa-l-ansāḡ*, ed. Ġa'far-i Sā'ir, Teheran 1969, 227.

friedenheit der bevölkerung mit der ġaznawidischen regierung und nicht aus der vorgeschichte der seldschuken selbst zu erklären sei, hat man dieser darstellung glauben schenken wollen⁴¹. Das heisst aber zu gunsten einer schönen und vielleicht richtigen theorie⁴² die hagiografische absicht verkennen, die entscheidende niederlage der ġaznawiden durch Abū Sa'īd vorverkünden und mit einer art fluch mitbewirken ■ lassen.

ABU SA'ID UND DIE SELDSCHUKEN

Seit 426/1035 wurde die gegend westlich von Marw von seldschuken beherrscht. Zuerst vasallen der ġaznawiden, wurden sie bald zu ihren erklärten feinden. Sie eroberten Nēšābūr zum ersten mal 429/1038 und zum zweiten mal nach ihrem sieg über die ġaznawiden bei Dandānaqān von 431/1040. Die zeiten dieser turkmenenwirren (*fitna-i turkmānān*) waren für die umgebung Mēhana und für Hurāsān »unsicher« (*nā-emin*). Die wilden gesellen schossen in mühlen hinein⁴³. Ein harmloser derwisch wurde unterwegs von Mēhana nach Balḥ in diesen tagen der turkmenischen streifzüge (*turkmāntūz*) als spion verdächtigt, an vier nāgel (die in den boden geschlagen wurden) gebunden und, wie es scheint, auch mit einem knotenstock (*čumāq*) geprügelt⁴⁴. Damals nahmen vier fünf turkmenen auch einmal Abū Sa'īd, als er von Nēšābūr nach Mēhana unterwegs war und Tōs verlassen hatte, sein pferd weg⁴⁵. Auf diese weise zu pferden ■ kommen, war überhaupt ihre spezialität⁴⁶. Von den turkmenen sind die ġaznawidischen soldaten, ebenfalls türken, zu unterscheiden, die etwa in Nēšābūr selbst ihr unwesen trieben, besonders wenn sie betrunken waren⁴⁷. Ein ġaznawidischer armeeekommandant in Nēšābūr geriet in zittern und zagen bei dem gedanken, zehn turkmenische reiter, die ihm gemeldet worden waren, anzutreffen⁴⁸. In Bayhaq wagte man sieben jahre nicht, ausserhalb der hauptmauer das feld zu bestellen⁴⁹.

⁴¹ 'Abdullhusayn-i Zarrinkōb: *Mukhlazāt-i watqādī*, in *Mağalla-i Dāniskud-i Adabīyyāt wa 'Ulūm-i Insānī-i Tihārān* 71-72. jährg. 17, 1348, H.

⁴² Bosworth: *Ghaznavids*, 86-91.

⁴³ *Asrār* 173-4 Shuk. 209-210.

⁴⁴ *Asrār* 185-6 Shuk. 222, 19-225, 15.

⁴⁵ *Asrār* 229-230 Shuk. 276, 7-279, 11.

⁴⁶ *Asrār* 172, 8-9 Shuk. 208, 4-5.

⁴⁷ *Asrār* 111-112 Shuk. 133, 3-134, H.

⁴⁸ *Ibn-i Funduq* 274, 1-8.

⁴⁹ *Ibn-i Funduq* 268. Bosworth: *Ghaznavids*, 260.

Die berühmten führer der turkmenen Tuğril und Čagri sollen nun, bevor sie tiefer in Hurāsān eindrangen, also vor 429/1038 in Mēhana Abū Sa'īd aufgesucht und ihm die hände geküsst haben. Abū Sa'īd verteilte ihnen grosszügig die länder. Er sagte zu Čagri: »Dir gebe ich hiemit die herrschaft über Hurāsān, Tuğril die herrschaft über den 'Irāq«⁵⁰. Das ist das gegenstück zur verabschiedung der gaznawiden: die einsetzung der seldschuken durch Abū Sa'īd. Die voraussage einer machtergreifung und die einsetzung in diese macht durch einen heiligen mann ist wiederum ein bekanntes hagiografisches motiv. Nach einer späten legende gab der vordynastische šafawide Ḥwāga 'Alī dem eroberer Timur die macht über drei viertel der erde, indem er ihn mit drei ziegelsteinen bewarf⁵¹. Ḥwāga Ahrār (gest. 895/1490) soll dem timuriden Abū Sa'īd den gedanken an die herrschaft eingegeben haben⁵². Čalāl ud-dīn Abū Yazīd-i Pūrānī (gest. 862/1458) sagte die herrschaft dieses timuriden voraus, und ebenso Kūsawī (gest. 863/1459), der seine hoffnungen sogar öffentlich auszusprechen wagte⁵³. Mehrfach kommt das motiv in Ulughānīs *Arabic History of Gujarat* vor⁵⁴. Der šamsischeich Muḥyī d-dīn Muḥammad al-Iskālībī soll dem osmanen Bayezid II das sultanat vorausgesagt und dafür in Istanbul einen konvent erhalten haben⁵⁵. Auch einigen mekkanischen scherifen soll die herrschaft von asketen vorausgesagt worden sein⁵⁶. Manchmal verkündet der heilige dem fürsten die herrschaft im traum voraus. Buhlūl-i Lōdī (855-894/1451-1489) sieht im traum den toten heiligen von Delhi Baḥtyār (gest. 634/1236), der ihm den sieg verheisst⁵⁷. Im jahr 977/1569-70 bemächtigte sich in Ḥaḡramawt 'Abdallāh seines vaters Badr al-Kaḡirī und riss die herrschaft an sich. Er hatte zuvor im traum vier heilige (*ṣālihūn*) gesehen, die sagten: Wir wollen 'Abdallāh einsetzen.

⁵⁰ *Asrār* 170/Shuk. 205-6.

⁵¹ Heribert Horst: *Timur und Hōghl 'Alī*, Ak. Wiss. Lit. Mainz. Abh. geist.-soz. Kl. 1956, 2, 27 und 41. Eine andere einsetzung Timurs durch die heiligen bei Jean Aubin: *Un santon qahistānī de l'époque timouride*, REI 35, 1967, 208.

⁵² Wilhelm Barthold: *Ulugh Beg und seine Zeit*, deutsche Bearbeitung von Walther Hinz, Abh. für die Kunde des Morgenlandes 21, 1. Leipzig 1935, 207.

⁵³ Aṣḡl ud-dīn-i Wū'iz-i Harawī: *Maḡad ul-iqbāl*, in Fikr-i Salḡūqis Muzārāt-i Hurāt, Kubul o.j., 1, 99-101.

⁵⁴ Ed. Denison Ross, London 1910, I, 159, 16; ib. index s.v. Shāh Shaykh Ilū; 2, 585, 1-2; 589, 5-10; 808; 822; 3, 893; 894, 913, 13.

⁵⁵ H. Kissling: *Zur Geschichte des Derrischordens der Bajrāmīje*, SBdOtforschungen 15, 1956, 260.

⁵⁶ Snouck Hurgronje: *Mekka*, 1, 131.

⁵⁷ Ulughānī: *Arabic History of Gujarat*, I, 135, 21 ff.

Das ist für den chronisten, der uns das mitteilt, ein beweis, dass jeder herrscher vor seinem tatsächlichen herrschaftsantritt mit gottes erlaubnis durch die freunde gottes in der übersinnlichen welt eingesetzt wird⁵⁷. Schon der dichter Hwāgōy-i Kirmānī (gest. 753/1352?) spielt beim besingen eines schönen mit dem klischee, dass keine herrschaft ohne verordnung der derwische (*bē tawqī-i darwēšān*) ausgeübt werden dürfe⁵⁸. Der glaube bestand und wird ergänzt durch den angeblichen zauberglauben Tuğrils an das ausgussstück einer kanne (*ibriq*), aus der Bābā Tāhir jahrelang seine rituellen waschungen vollzogen hatte. Die investitur Tuğrils wird nämlich im Hamadān wiederholt, wo Bābā Tāhir ihm dieses ausgussstück an den finger steckt, einen ring, den Tuğril dann immer getragen haben soll, wenn er in die schlacht ging⁵⁹. Beide geistlichen investituren Tuğrils, die durch Abū Sa'īd und die durch Bābā Tāhir, werden legendär sein. Die bezeugungen aber können stattgefunden haben (sofern das todesdatum Bābā Tāhirs nicht zu früh angesetzt wird). Abū Sa'īds sympathie zu dem unbeherrschten, unzivilisierten, aber frommen und gottergebenen Tuğril, dessen »kissen der sättele« und dessen »bett die sattelfilzdecke« war, tritt in einer geschichte zutage, die er von dessen erstem erscheinen vor Mēhana erzählt. Tuğril soll sich damals dem dorf als fremder gast vorgestellt und um etwas mehl gebeten haben. Damit gab er sich dann zufrieden und wich nach Sarāhs aus⁶⁰. Wie sich das zu jener allfälligen bezeugung mit Abū Sa'īd verhält, ist unklar. Aber was dem scheich oder dem verfasser der *Asrār* an diesen unverbrauchten führern gefallen haben könnte, war das, dass sie ihre sache auf gott gestellt hatten.

Einen zuverlässigen eindruck macht das stück eines briefwechsels zwischen Abū Sa'īd und Čāgrī, das uns erhalten ist. Es zeigt uns Čāgrī bereits im vollen glanz eines »fürsten« (*amīr*) und »königs« (*malik*) über Hurāsān und Transoxanien und lässt keinen zweifel an dem guten einvernehmen, das zwischen beiden bestand. Čāgrī hatte Abū Sa'īd durch den ortsvorsteher von Mēhana Hwāgū Hammōya eine brief zukommen lassen. Das erhaltene stück ist das antwortschreiben Abū Sa'īds. Es ist persisch und erschöpft sich in höflichen redensarten

⁵⁷ 'Abdolqādir b. al-'Aydarūs: *Tārīḥ un-nūr as-sāfir 'am aḥbār al-qarn al-'āsir*, Bagdad 1934, 329.

⁵⁸ *Diwān*, ed. Ahmad-i Subayfi-i Hwānsārī, Teheran o.j., 124, 15.

⁵⁹ Rūwondī: *Rāḥat us-sadūr*, 99, 2-10. Nicht im *Salgūmāna* des Zāhiri. Minorsky in III¹ s.v. Bābā Tāhir. Qabīlullāh-i Šafā: *Tārīḥ-i adabiyāt dar Irān* 2, 383-386.

⁶⁰ *Asrār* 172, 3-13 Shuk. 207, 17-208, 9.

und frommen wendungen und wird zwischen 431/1040 und 440/1049 geschrieben sein⁶¹.

Die legende verbindet aber auch den angeblichen halbbruder Tugrils und Čagris, Ibrāhīm Ināl, mit Abū Sa'id. Ināl war seldschukischer statthalter in Nēšābūr 428-437/1037-1045-6, unternahm aber eroberungszüge nach westen und Sistān. Nach der überlieferung der *Asrār* machte er sich in Nēšābūr durch seine tyrannie derart unbeliebt, dass die leute Abū Sa'id in jeder sitzung um ein bittgebet gegen ihn ersuchten, genau wie man einige zwanzig jahre vorher (406/1016) Abū Ishāq-i Kāzarūnī nahegelegt hatte, gegen den zoroastrischen statthalter von Kāzarūn zu beten. Kāzarūnī hatte zu dem bittgebet eines seiner anhänger nur das amen gesprochen, und am andern tag war der feind tot⁶². Abū Sa'id jedoch weigerte sich und vertröstete die leute. Eines tages kam — nach der legende — Ināl in die versammlung des scheichs und bat diesen inständig, ihn unter seine anhänger aufzunehmen. Abū Sa'id, wie immer in voraussicht der dinge, erklärte ihm, dafür würden sein glück, sein leben und sein fürstenamt duhingehen. Ināl war einverstanden. Der scheich schrieb auf ein papier arabisch: »Ibrāhīm ist einer von uns. Gezeichnet: Fuḍlallāh« (= Abū Sa'id). Als dann Ināl im westen gegen Tugril konspirierte und von diesem ergriffen wurde (451/1059) — nach Abū Sa'id's tod — erbat er sich die gnade, mit diesem zettel in der hand begraben zu werden, da ihn dieses schriftstück im jenseits retten werde⁶³. Die vaticinia ex eventu sind auf der ganzen linie zu offenkundig und der versuch, Abū Sa'id mit den damaligen spitzen der seldschukischen führung in verbindung zu bringen, zu durchsichtig, als dass die berichte historisch genommen werden könnten.

ABU SA'ID UND DIE AMSTRÄGER

Die gleiche tendenz schimmert in überlieferungen durch, die Abū Sa'id mit der zweiten garnitur der seldschukischen regierung in berührung bringen: den wesiren. Ein wesir Tugrils in Nēšābūr, Abū Munšūr-i Waraqānī⁶⁴ (gest. vor 440/1041), wird uns in 'Awfis *Ġawāmī*

⁶¹ *Asrār* 336-7, Shuk. 424, 15-425, 1a.

⁶² *Firdaws ul-marḥalliyā*, kap. 22, 154, 23-157, 8 Teheran 143-145. Meiner einkleitung zum *Firdaws* 22.

⁶³ *Asrār* 126 Shuk. 148, 13-149, 7.

⁶⁴ Vokale unsicher. Auch die konsonanten bleiben unklar. Die nisba findet sich nirgends. Hs. Landolt hat 216b Rūqānī, 76a und 225a Waraqānī. Bei Ġwāndamīr: *Dastūr ul-wuzarā*, II, Nafsi, Teheran 1317, 220-1, steht Mūrīyānī. Die handschriften

al-hikāyāt und danach bei Hwāndamīr: *Dastūr al-wazarā*, als frommer mann vorgestellt, der sich nicht abhalten liess, vor seinem täglichen amtsantritt bei hofe bis vor sonnenaufgang litaneien zu beten. Die auseinandersetzung, die sich daraus ergab, als Tuğrīl ihn einmal früher brauchte, steht auch in den *Asrār*, bildet dort aber nur den anlass dazu, dass Abū Sa'īd ihm einen besuch abstattet. Waraqānī erwartet ihn aus ehrerbietung stehend. Abū Sa'īd versichert ihm, dass er unter diesen umständen seinerseits am jüngsten tag sich erst dann setzen werde, wenn er ihm, Waraqānī, im paradies einen platz angeboten habe. Waraqānī ist über dieses glück erfreut, gesteht ihm aber, vor dem türken Tuğrīl angst gehabt zu haben. Abū Sa'īd lehrt ihn ein schutzgebet, das der profet am tag der grabenschlacht vor Medina gesprochen haben soll⁵⁷. Obwohl 'Awfī die *Asrār* gekannt und benützt hat⁵⁸, ist nicht sicher, dass er seinen teil dieser geschichte daraus entnommen hat. Dieser teil ist nämlich auch selbständig ein ganzes und könnte gut von Muḥammad b. Munawwar oder einem seiner vorgänger aufgegriffen und mit dem zweiten teil verknüpft worden sein. Mit den *Hāḥāt* haben die *Asrār* eine andere anweisung an Waraqānī gemeinsam: die erwähnte empfehlung, den bedürfnissen des volkes entgegenzukommen⁵⁹. Allein stehen die *Asrār* mit dem bittgebet, das Abū Sa'īd ihn lehrt⁶⁰, und mit dem auftrag Waraqānīs an Abū Sa'īd und an Quṣayrī, ihn beim begräbnis so lange durch ihre anwesenheit zu schützen, bis die grabesengel ihr verhör mit ihm beendet hätten. Nur Abū Sa'īd bleibt und sieht zwei engel, die gleich wieder umkehren, sobald sie ihn am grab erblicken⁶¹. Waraqānī hatte

von 'Awfīs *Qawāmī al-hikāyāt* bieten verschiedene formen: Zumānī und Rayyānī bei Muḥammad Nizāmu 'd-Dīn: *Introduction to the Jāmi' al-Hikāyāt*, Gibb Mem. New Series 8, 1929, 170, serial 738. Warwānī bei Muḥammad-i Rāmādānī: *Pānzhah hāḥāt-i Qawāmī al-hikāyāt*, faksimile Teheran 1335, 173-174. Mānyānī kommt als andere person bei 'Awfī in einer harmakidengeschichte vor, Nizāmu 'd-Dīn, serial 1616, *Qawāmī al-hikāyāt*, qism 3, bild 1, ed. Bānū Musaffū Karīmī, Teheran 1352, 186 f. Ähnlich aussehende nischen wären Warwānī, Warqānī, Wardānī. Die wesire Tuğrīls sind aufgezählt bei Zāhīrī *Salṭūnāma*, Teheran 1332, 23, 1-3. Rāwandī *Rūḥat us-sudūr*, 98, 2-4, 'Abbās-i Iqbāl: *Wizārat dar 'ahd-i salāṭīn-i būtur-e-i salṭūqī*, Teheran 1338. ■ Unsere namen fehlen dort. Bei Nēlābūrs erster besetzung 429/1038 war Tuğrīls entscheidender vertreter Abū l-Qāsim 'Alī-i Ġuwaynī, alias Sālār-i Bōzgān (Iqbāl: *Wizārat*), also auch kein Waraqānī.

⁵⁷ *Asrār* 333-334/Shuk. 419, 9-421, 13. Auch die zauberei hat sich mit dem »hineintreten vor hohe personen« (*ad-dahūt 'alā l-akābīr*) befasst; Edmond Doutté: *Magie et religion*, 257-258; 140.

⁵⁸ Muḥammad Nizāmu 'd-Dīn: *Introduction*, 24, 36, 39f, 145f.

⁵⁹ *Asrār* 348/Shuk. 435, 12-436, 3. *Hāḥāt* 102-103/Shuk. 39, 13-21. Hiervon 275 ff.

⁶⁰ *Asrār* 332-333/Shuk. 418, 16-419, 8. Hier 184.

⁶¹ *Asrār* 125-6/Shuk. 147, 18-148, 12. Varianten dieser geschichte auf Mawlānā Rūmī

sich diesen liebesdienst bei den beiden frommen unter ausdrücklicher berufung auf seine freundschaft zu ihnen und auf das viele geld, das er für sie ausgegeben habe, erbeten. Die geschichtlichkeit der beziehung Abū Sa'īds zu Waraqānī und die freundschaftlichkeit dieser beziehung scheint vorderhand unwiderlegbar. Aber dass Abū Sa'īd sich ganz selbstverständlich als paradisesanwärter betrachtete und am grab des freundes von Qusayrī alleingelassen wurde und allein erst recht die beiden grabesengel zur umkehr zwang, das gehört wie so viele einzelheiten wohl doch ins reich der legende. Als entfernte muster zeichnen sich legenden ab, nach denen der profet verstorbenen auf dem grab geholfen ⁷⁰ und einmal sogar die versicherung abgegeben haben soll: »Wenn jemand stirbt und zwei seiner nächsten nachbarn bezeugen, dass sie von ihm nur gutes wussten, spricht gott zu seinen engeln: Ich rufe euch zu zeugen an, dass ich das zeugnis dieser beiden angenommen und ihm (dazu noch) das, was die beiden nicht wussten, vergeben habe« ⁷¹.

Ein unbestrittener freund der šūfiyya war der seldschukische wesir Nizām ul-mulk ⁷² (408 oder 410-485/1018 oder 1019-20-1092). Seine versammlungen waren bevölkert von gelehrten und šūfiyya ⁷³, er gab jährlich für juristen, šūfiyya und koranleser 300 000 dinar aus ⁷⁴. Der dichter Mu'izzi beklagt sich, dass Nizām ul-mulk sich für dichtung nicht erwärmte und nur an die theologen und mutašawwifa dachte ⁷⁵. Šūfiyya waren wegen ihrer wanderungen neben kaufleuten, reisenden, arzneiverkäufern und armen leuten in Nizām ul-mulks augen für spionage geeignet ⁷⁶. Er soll von einem ismailitischen sendling, der sich als šūfi verkleidet hatte, ermordet worden sein ⁷⁷, wie später auch sonst gedungene mörder gern sich das aussehen von šūfiyya guben. Die *Asrār* enthalten drei geschichten, in denen Abū Sa'īd dem jungen

übertragen bei *Risāla-i Firrūh* 91-92 Afāki 341, 17-342, 9, und 324, 1-16, auf Šalāh ud-dīn-i Zarkīb übertragen bei Afāki 718, 8-15.

⁷⁰ Ibn al-Ğawzī: *Al-mawā'id*, k. al-qubūr, Kairo 1966-68, 3, 231 || Suyūṭī: *Al-lu'ālī al-ma'nū'a fī l-uhūdī al-mawdū'a*, II. al-maw' wa-l-qubūr, Kairo o.j. 2, 434ff.

⁷¹ Hubayšī: *Al-baraka fī fadl an-na'ī wa-l-hatika*, Kap. 7, 390.

⁷² Nizām ud-dīn-i Munsī-i Kumānī: *Nasā'im ul-ašhār min fatā'if il-ahbār*, III, Muḥaddiṭ, Teheran 1338, 49 apu-pu.

⁷³ Ibn Hallikān: *Wafayāt*, nr. 179 (2, 128), Subki: *Tabaqāt*, nr. 383 (4, 313).

⁷⁴ 'Alī al-Ḥusaynī: *Aḥbār ad-dawla al-salṭūqiyya*, ed. Muhammad Ṣubūl, Lahore 1933, 67.

⁷⁵ 'Arūḍī-i Sumarqandī: *Čahār maqāla*, III, Muḥammad-i Mu'in, Teheran 1955-7, 66, 9-11.

⁷⁶ Nizām ul-mulk: *Siyar al-mulūk*, Kap. 13, ed. Hubert Darke, Teheran 1962, III.

⁷⁷ So nach Ğuwaynī: *Tūṭiḥi ḡahāngūld*, ed. Qarwīnī, 3, 204, 10.

Nizām ul-mulk seine grosse zukunft voraussagt. Eine stammt aus den *Hilāt* und behauptet, Abū Sa'īd habe ihn schon als knaben oder burschen auf der strasse in Tös als den späteren »bevollmächtigten der welt« erkannt⁷⁸. Eine zweite erzählt, dass Nizām ul-mulk auf seiner reise nach Marw, wo er die schule fortsetzen sollte, im auftrag seines vaters einen abstecher nach Mēhana zu Abū Sa'īd machte, um durch dessen gebet hilfe zu erbitten. Abū Sa'īd habe ihm seine anhänger zur begrüßung entgegengeschickt und ihn dann bei sich zu hause als zukünftigen »bevollmächtigten der welt« willkommen geheissen, aber zugleich verpflichtet, die şūfiyya hochzuhalten. Er habe ihm überdies die zeichen genannt, an denen er, Nizām ul-mulk, dereinst seinen, Nizām ul-mulks, nahen tod erschen könne⁷⁹. Die dritte begegnung fand nach den *Asrār* in Nēšābūr statt, als Abū Sa'īd ihn im seinen konvent rief und ihm voraussagte, binnen kurzem würden 4000 leute ihre goldenen gürtel vor ihm umschnallen⁸⁰. Nizām ul-mulk soll später behauptet haben, alle seine macht und sein glück Abū Sa'īd zu verdanken⁸¹. Wieder setzen die voraussagen, die Abū Sa'īd über die zukünftige größe Nizām ul-mulks gemacht haben soll, diese erzählungen von vornherein in misskredit. Wie Ināls schlimmer tod, so brach auch Nizām ul-mulks grosse zeit erst lange nach Abū Sa'īds hinscheiden an. Dazu erinnert die angebliche verpflichtung des jungen Nizām ul-mulk, die şūfiyya in ehren zu halten, an einen zug, der auch anderen solchen berichten in der oder jener form eigen ist. Iltutmīš (Iltamīš), der spätere begründer der sogenannten sklavendynastie von Delhi, soll als junge in Buhārā von einem derwisch, der ihm trauben kaufte, weil er, der junge, das geld dafür verloren hatte, verpflichtet worden sein, die armen und die wohltätigen leute zu ehren⁸². Dem Ġalāl ud-dīn-i Mankubīmī soll in der wüste Hīdr erschienen sein, die herrschaft vorausgesagt und das versprechen abgenommen haben, kein blut von muslimen zu vergiessen⁸³. Indes bleibt die möglichkeit bestehen, dass der vater Nizām ul-mulks seinen jungen sohn aufgefordert hat, auf seiner reise in die schule nach

⁷⁸ *Asrār* 66-67 Shuk. 70, 8-17 *Hilāt* 62-63 Shuk. 37, 6-14. Hiervon 39

⁷⁹ *Asrār* 193-196 Shuk. 233-236

⁸⁰ *Asrār* 98-99 Shuk. 115, 16-116.

⁸¹ *Asrār* 98, 11 Shuk. 115, 18-116, 1. Vgl. Rōzbehān und den kleinen Sa'īd b. Zangī in *Rūzbehān-nāma* 53.

⁸² *Minhāğ-i Īrāq: Tabaqāt-i nāstī*, I, 441-442. Zur namensfrage ib. 2, 376-378, Simon Digby *Iltutmish or Iltutmish? A Reconsideration of the Name of the Delhi Sultan*, *Iran* 8, 1970, 57-64.

⁸³ *Tabaqāt-i nāstī* I, 316

Marw von Ažgāh aus den katzensprung nach Mēhana zu machen, um den segen Abū Sa'īds einzuholen, und insofern kann Nizām-ul-mulk später durchaus dankbar an Abū Sa'īd zurückgedacht haben. Überhaupt ist vielleicht umgekehrt zu sagen, dass Nizām-ul-mulk auf der höhe seiner macht rückblickend die grösse des verstorbenen scheichs hat anerkennen müssen. Er hat Abū Sa'īd um 45/43 jahre überlebt. Obwohl im einzelnen undurchsichtig, scheint das eine sicher, dass er einer weiblichen linie des scheichs ein dorf auf dem weg zwischen Mēhana und Tōs gestiftet hat⁶⁴.

Die folgende durchzählung der beamtenränge deckt sich nicht mit der hierarchie, die man bisher vorgelegt hat⁶⁵, erhebt aber keinen anspruch, richtiger zu sein. Sie versucht lediglich, unseren quellen gerecht zu werden und unsere mitteilungen in eine gewisse ordnung zu bringen.

Zur dritten garnitur gehören Ahmad-i Dihistānī und hāgib Muhammad. Der erste war zivilgouverneur oder steuereinnnehmer ('amīd) von Hurūsān⁶⁶, der zweite sein »kämmerer« (hāgib). Als sie in Nēšāhūr unsern scheich besuchten, begrüßte dieser den kämmerer als steuereinnnehmer, nannte Ahmad-i Dihistānī einen hund und fluchte: Die hunde mögen ihn zerreißen! Das geschah denn auch, und Muhammad übernahm den verwaisten posten. Nach einer version soll Muhammad dann 60 jahre lang das steuerwesen (harāğ) Hurūsāns geleitet haben. Er pflegte sich voller stolz als von Abū Sa'īd in sein amt eingesetzt zu betrachten⁶⁷. An der auffällig langen dauer seiner amtsführung (60 jahre) kann etwas richtiges sein, denn er soll freund auch von

⁶⁴ *Asrār* 192 (name des dorfes Rafiqān) Shuk 232, 3-5 (name des dorfes 'wār). Hs. Lindolt 121a Rafiqān.

⁶⁵ Iqbāl: *Wazīrat*, 25-32. Heriberto Horst: *Die Staatsverwaltung der Grossseljucken und Ghorzmididen*, Ak. Wiss. Lit. (Mainz), Veröffentl. Orient. Kommission 18, Wiesbaden 1964.

⁶⁶ Sein verhältnis zu Abū Ahmad-i Dihistānī, alias Abū Muhammad 'Alī-i Dihistānī, ist unklar, Iqbāl: *Wazīrat*, 40-41. Über 'amīd-mustawfī vgl. Reynold Alleyne Nicholson: *The Mathnawī of Juhd al-Rimī*, vol. 2 (commentary), 1940, 288 (zu hugh 5, 202). Carlo L. Klausner: *The Seljuk Economy*, Harvard Middle Eastern Monographs 22, Cambridge MA, 1973, 20, und index s.v. 'Amīd. Der gāznawīdische 'amīd von Hurūsān, Sūrī, erscheint in den *Asrār* (index Sūrī) ziemlich farblos und nicht als der unmässige blutsauger, als der er in die geschichte eingegangen ist; über ihn Bosworth: *Ghaznavids*, 84-89. Shukovski (index) setzt Sūrī falsch mit Mas'ūd gleich, wahrscheinlich weil Sūrī an einer stelle den titel sultan trägt. Der titel wird ihm durch verwechslung mit dem gōridensultan Sūrī Sayf ud-dīn (gest. 544/1149) von der redaktion gegeben worden sein. Ausserdem braucht sultān dort nicht die terminologische bedeutung zu haben (*Asrār* 197, 247 Shuk 236, 21, 304, 2).

⁶⁷ *Asrār* 97-98 Shuk 114, 9; 115, 15. Muhammad Nizāmu 'd-Dīn; *Introduktion*, 146, serial 114. Hs. Lindolt 38b 11 hat was mīl wī; Shuk. 115, 13 hat statt dessen hī-nīstāt.

Abū Sa'īds nachkommen gewesen sein, ja Abū Sa'īds enkel will damals, als Abū Sa'īd ihm die nachfolge Dihistūnis voraussagte, dabeigestanden haben⁸⁸. Das verlegt Muhammad weit in die seldschukenzeit und zeigt auch, wer sich dahinter verbirgt: offenbar niemand anders als der bekannte *'amid Hurāsān* Abū Sa'īd Muhammad b. Maṣṣūr an-Nasawī al-Huwārizmī, der sein amt schon unter Tuğril antrat und erst 494/1101 in Isfahān gestorben ist⁸⁹. Nach einem historikerbericht begann er seine laufbahn als metzger und stallehef. Tuğril vertraute ihm dann den kanton von Nēšābūr und auch Baṣra an. Er diente unter Čağrı (gest. 452/1060) und den folgenden seldschukischen beherrschern Hurāsāns bis auf Saṅğar, der 494/1101 noch teilfürst für Hurāsān war. Da über den beginn von Muhammads amtsstätigkeit nichts näheres bekannt ist, muss die frage, ob er Abū Sa'īd überhaupt noch hat erleben können, offen bleiben. Abū Sa'īds enkel war 437/1045 oder 438/1047, als Abū Sa'īd Nēšābūr endgültig verliess, 17-18 jahre alt⁹⁰. Muhammad hatte sich durch spenden schon vorher beim scheich beliebt gemacht⁹¹.

Eine vierte garnitur, die wegen der augenzeugenschaft des gleichen enkels des scheichs ebenfalls in die seldschukenzeit zu datieren ist, vertritt vielleicht Sayf ud-dawla Ibrāhīm, der »gouverneur (*wālī*) von Nēšābūr und ein grosser sultan war«. Er liess sich von Abū Sa'īd im konvent zu Nēšābūr als »sohn« (*farzand*) annehmen und musste sich dafür, nach bekanntem muster, verpflichten, keine ungerechtigkeiten zu begehen und auch die soldaten so zu zügeln, dass sie sich nicht an der bevölkerung vergingen⁹². Dieser *wālī* muss also militärische befugnisse besessen haben⁹³.

Eine fünfte garnitur wird repräsentiert durch einen emir Maṣ'ūd, der ebenfalls als ein »grosser sultan« und dazu als mächtigster der »randfürsten« (*aṣṭāb-i afrāf*) bezeichnet wird, aber leider weder datierbar noch lokalisierbar ist. Er gab einem diener, den der scheich zu ihm geschickt hatte, leere versprechungen und wurde dafür von seinen görischen hunden, durch die er sich ungebetene gäste von seinen

⁸⁸ *Asrār* 97 ult Shuk. 115.4.

⁸⁹ Šadr ad-din Abū l-Ḥasan 'Alī b. Abī l-Fawāris Nāṣir al-Ḥusaynī: *Aḥbār ad-dawla as-salṭāniyya*, Lahore 1913, 32-34. Ibn al-Aṣīr, jahr 494 (hawādīq). Bulliet: *Partielung*, 157, anm. 12. Klausner: *Kezaret*, 61. Muhammad an-Nasawī war ein strenger hanafit, kein šāfi'it Iqbāl: *Wizārat*, 54-56.

⁹⁰ Hiernach 398 und 424.

⁹¹ *Asrār* 96-97; Shuk. 113-114. *Hāḫū* 61-62 Shuk. 36, 10-37, 5.

⁹² *Asrār* 247 Shu' 303, 19-304, 11.

⁹³ Gelegentlich steht *wālī* für *'amil*: Ibn-i Funduq 281.9 gegen 283, 2.

zelten fernzuhalten pflegte, zerrissen. »Randkönige« (*mulūk-i aqrāf*) sind uns aus der sāmānidenzeit bezeugt: der könig von Gözgānān, der emir von Čagāniyān, der könig von Fargāna, der dihqān von Aylāq, der könig von Čāc (= Taschkent), der könig von Huttalān, der ḥwārazmšāh⁹⁴. Diese hatten keine steuern geliefert, hatten an den grenzen und nahtstellen zwischen zwei machtgebilden gesessen, diese gesichert oder verunsichert, sich unabhängig gehalten oder sich formell dem einen oder andern herrscher unterstellt, pufferstaaten regiert. Bei Ibn as-Sāʿī (gest. 674/1275-6) sind die *mulūk al-aqrāf* die dem chalifen Nāsir formell unterstellten fürsten, die von ihm die hosen der futuwwa erbaten⁹⁵. Die in den *Asrār* erwähnten zelte geben den fingerzeig, dass es sich in unserm fall um einen nomadenfürsten handelt. Vielleicht waren die »randfürsten« als solche dort im 5. und 6./11. und 12.jh. nomadenhäuptlinge. Man denkt an die späteren *umarū* der guzz⁹⁶.

Eine sechste garnitur erscheint in ḥwāga Hammōya, dem ortsvorsteher (*raʿīs*) von Mēhana zur zeit Čagris und schon vor ihm unter den guznawiden, denn Hammōya war schon im amt, als Mēhana noch keine freundliche einstellung zu Abū Saʿīd gefunden hatte, am unfang seiner laufbahn⁹⁷, und einmal bewunderte Hammōyas tochter die gesunde erscheinung des scheichs mit seinem roten gesicht, in rotem gewand und weissem turban⁹⁸. 431 1040 (Dandānaqān) war Abū Saʿīd aber schon 74/73 jahre alt. Andererseits ist Hammōya der briefträger zwischen Čagri und Abū Saʿīd⁹⁹ und überlebte Abū Saʿīd¹⁰⁰. Er war erklärter anhänger des scheichs. Als der scheich einmal aus anlass der treffenden weisheit eines zurückgekehrten Mekkapilgers ein dankesfest vorbereiten liess, stiftete Hammōya 200 männ brot und anderes¹⁰¹, ein andermal zum beschneidungsfest eines neumuslims alles, was er an kleidungsstücken besass, vom turban bis zum schuh; der famulus

⁹⁴ *Hudūd al-ʿālam*, ed. Sotūda, Teheran 1340, 89, 95, 96, 101, 109, 112, 114, 116, 118, 122. Minorsky: *Hudūd al-ʿālam*¹, Gibb Mem. New Series 11, 1970, index E, 524.

⁹⁵ *Al-ġāmiʿ al-muhtasar fī ʿumūn al-tawārīḥ wa-ʿayr al-siyar*, ed. Muṭafā ʿAwād, Bagdad 1934, 222, 2.

⁹⁶ Ibn al-Aṭl. jahr 548.

⁹⁷ *Asrār* 235/Shuk. 285, 17-286, 6. Über die funktionen eines *raʿīs* s. Badī az-zamān-i Furūzānfar Ausgabe von Bahāʿi Walad: *Maʿārif* [2], Teheran 1338, 211-212, Bosworth: *Ghaznavids*, 184-185, Bulliet: *Patricians*, index. Helm: *Die Ausbreitung der islamischen Rechtsschule*, 335 (index, s.v. *raʿīs al-balad*).

⁹⁸ *Asrār* 201, Shuk. 241.

⁹⁹ *Asrār* 336 f./Shuk. 424 f. Hier 328-329.

¹⁰⁰ *Asrār* 349; 357/Shuk. 437, 6 ff.; 447, 14.

¹⁰¹ *Asrār* 166 apu/Shuk. 201, 9 (var.).

des scheichs verkaufte es, und vom erlös wurde das essen bestritten ¹⁰². Der scheich schickte (wenn er in Mēhana war) jeden freitag seinen famulus zu ihm, um ihm seine aufmerksamkeit zu zeigen ¹⁰³. Vor dem tod ermahnte er Hammōya, seines eigenen namens eingedenk die menschen zu schützen und zu schirmen (*himāyat*) und ihn, den scheich, nach dem tod rasch zu begraben ¹⁰⁴.

Auch der ortsvorsteher von Tōs, noch zur *gāznawidenzeit*, vater eines Abū l-Qāsim-i Hāšimī, stand dem scheich nahe und besuchte dessen versammlungen in Tōs. Einmal kaufte er den derwischen ihre in der verzückung abgeworfenen flickenröcke mit einem gastmahl ab ¹⁰⁵.

Aber selbst der üble polizeipräfekt (*šihna*) von Nēšābūr soll für Abū Saʿīd gewonnen worden sein ¹⁰⁶.

Unklar ist der rang des *ʿarif* von Bāward, der Abū Saʿīd und seine jünger 30 tage schadlos hielt. Da die jünger munkelten, es sei vielleicht kein erlaubtes geld, dürfte es sich um den inhaber eines behördlichen amtes handeln ¹⁰⁷.

In Marw-i Rōq fand Abū Saʿīd einen freund in dem richter (*qādl*) Husayn ¹⁰⁸.

¹⁰² *Asrār* 203, 5 ff Shuk. 243, 12-16.

¹⁰³ *Asrār* 235 Shuk. 286, 7-15. Hier 280.

¹⁰⁴ *Asrār* 349: 357 Shuk. 437, 6 ff; 447, 15-16. Zur richtigen etymologie von Hammōya s. hiervorn 322, anm. 22.

¹⁰⁵ *Asrār* 67-8 Shuk. 70, 18-72, 10. Vgl. hier 342, 358.

¹⁰⁶ *Asrār* 121-2 Shuk. 143, 16-144.

¹⁰⁷ *Asrār* 264-5 Shuk. 245, 13-246, 12. Bertold Spuler: *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952, 488: unteroffizier.

¹⁰⁸ *Asrār* 251: 337 Shuk. 310, 5-17; 425, 17-426, 8.

15. DER ÄUSSERE ANHÄNGERKREIS ABŪ SA'ĪD: DIE »FREUNDE«

In den äusseren anhängerkreis des scheichs gehören aber nicht nur einige der bisher aufgezählten staatlichen führer und amtspersonen, sondern auch privatleute, vom reichem kaufmann BŪ 'Amr Ḥaskō in Nēsābūr angefangen¹ bis zum besitzer eines ärmlichen weinbergs in Nēsābūr zur zeit des ġaznawidischen zivilgouverneurs Sūrī², abgesehen von den wohlwollenden gelehrten. So gewann sich Abū Sa'īd Ṭōs und ein andermal ein ganzes dorf zum freund³. Er äusserte jedoch nie die ansicht Kāzārūnīs (gest. 426/1035), dass die dorf- und landbewohner mehr zur freundschaft mit den ṣūfiyya neigten als die städter, die ihren sinn nur aufs geldverdienen gerichtet hätten⁴. Alle, die in diesem äusseren kreis standen, können, wenn auch im einzelnen in sehr unterschiedlichem masse, zu den »freunden« (*muhibbān*, sg. *muhibb*) des scheichs gezählt werden. Der ausdruck »liebender« (*muhibb*), dem das wort »verehrer« (*mu'taqif*) etwa gleichbedeutend zur seite steht⁵, dürfte sich an den bekannten profetenspruch anlehnen: »Wer

¹ *Asrār* 105-107 Shuk. 125-128. Die geschichte fehlt in der hs. Landolt zwischen 64b und 65a. *Ḥafāt* 67-70. Die gleiche person auch *Asrār* 185-186/Shuk. 224-225/hs. Landolt 116a-b. Hier wechseln die lesungen Ḥaskō, Ḥuṣkō und Ḥuṣkōya. In der hs. Landolt das unmögliche Ḥūw. Wahrscheinlich richtig ist Ḥaskō. Dies dürfte eine variante des = Ray üblichen Ḥaskā sein. Maqdisī *ḥasan al-taqdīm*, 108, 4-5: »Die bewohner Ruys verändern ihre namen, indem sie für 'Alī, Ḥasan, Ahmad 'Alkā, Ḥaskā, Ḥamkā sagen«. Die mitteilung enthält keine vokale. Bei Ibn-i Funduq 315, 8 kommt ein Ḥavankā oder Ḥasnakā vor (wieder ohne vokale). Einen 'Alī b. Ḥaskōya verzeichnet Subki nr 916 (7, 213). Der *Muṭabih* unterscheidet Ḥask, Ḥaskān, Ḥuṣk, Ḥuṣkūn. An die formen auf -kā und -kō schliessen sich vielleicht namen wie Ṣirfakūh und 'Israkūh an. Für ein solches Ṣirfakūh, entstanden aus Ṣirfakō, hätten wir die parallelen Ṣirōya und Nabrōya. Die von V. Minorsky erwogene erklärung als »berglöwe« (*lūr* = *kūh*) die schon Ibn Ḥallikān 2, 481 gegeben hatte, oder als kurdisches possessivcompositum »löwenohr« (wie »rotköpfe«) hat wenig für sich (*Studies in Caucasian History*, London 1953, 132, anm. 1). 'Israkūh mit der variante 'Iskōya findet sich bei Ahmad III. Yūsuf al-Fāriqī *Fa'rīqī al-Fāriqī*, Kairo 1959, 261 und 179. Ein 'Abdākōya erwähnt Theodor Nöldeke *Persische Studien* I, 410. Vielleicht ist das von Nöldeke (ib. 399-400) aus *pāk* abgeleitete Bākōya ein »verleichtertes« Bābak-ōya, oder ein elliptisch vereinfachtes Bābā-kōya. In Bābā Kūhi aus Bākōya oder Bākūyi wäre der wandel etwa in umgekehrter richtung verlaufen.

² *Asrār* 134-135, 172/Shuk. 159, 3-160, 11; 206, 6. Shukovski index s.v. Sūrī identifiziert diesen Sūrī mit sultan Mas'ūd. Das ist unrichtig. Vgl. hier 333, anm. 8b.

³ *Asrār* 66; 209 Shuk. 69, 12; 250, 19-251, 9. Hiervon 275.

⁴ *Firdaws al-murtadīyya*, kap. 29, 368, 10-16; Teheran 336, 2-7.

⁵ Zum beispiel *Asrār* 143, 11-12/Shuk. 171, 1-2.

eine gesellschaft liebt, gehört ■ ihr«⁶. Der sprachgebrauch erlaubt dafür aber auch »novizen, jünger« (*muridān*, sg. *murid*) zu sagen, und man kann als freund einem scheich oder mehreren scheichen oder den šūfiyya überhaupt je nachdem noch »gewogener« (*muridat*) werden⁷. In diesem sinn *murid* des scheichs wurden die bewohner von Tōs und jenes dorfs und war der gute messerschmied aus Ažgāh, namens Hamza, der tag für tag an die versammlung nach Mēhana kam und schliesslich mit seiner familie nach Mēhana übersiedelte, um in der nähe des scheichs zu sein⁸, wurde der genannte polizeipräfekt (*šihna*) von Nēsābūr und waren die genannten ortsvorsteher von Mēhana und Tōs. Freunde in besonderer weise waren die geldgeber, die regelmässig oder unvermittelt Abū Sa'īd unter die arme griffen, also die »gönnner«. Auch sie heissen *muhibbān*. Hiezu gehören die gläubiger, die ihr geld wieder zurückhaben wollten⁹, natürlich nicht.

Die gründe, warum einer ■ den kreis dieser freunde der šūfik oder eines šūfis tritt, sind mannigfaltig und keineswegs immer zu ermitteln. Oft ist die treibende kraft ein schutzbedürfnis, das verlangen, sich der freundschaft des frommen zu versichern, weil dieser in besonders guter beziehung zu gott steht, wie es dass man seine hilfe schon hier oder erst im jenseits anrufen zu müssen glaubt. Manche liessen sich die verbundenheit mit dem scheich schriftlich bescheinigen und sich dann den ausweis mit ins grab geben, so angeblich Ibrāhīm Ināl¹⁰. Andere schlossen verträge fürs jenseits ab. Eine variante

⁶ *Asrār* 332, 2; *Shuk* 417, 17-18. Hier folgende werte. Als recht gut: »Der mann ist bei denen, die er liebt«. Hasan al-Baṣrī kennt diesen satz, betont aber die werke. Hellmut Ritter: Studien zur islamischen Frömmigkeit I. *Hasan al-Baṣrī*. Der Islam 21, 1933, III. G.S. Colin: *El-Maqṣūd* (Vies des saints du Rif: de 'Abū el-Haqq el-Bādīst, Archives Marocaines 26, Paris 1926, 90-91, 194, anm. 287: *Muhibb* sind gönnner und freunde der šūfiyya, die diesen nahrungsmittel schenken und bei samā'-veranstaltungen dabeisein können Vincent Crapanzano: *The Hamadsha*, in Nikki R. Keddie: *Scholars, Saints, and Sufis*, University of California Press 1972, 336f, 344, 346. Crapanzano: *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, University of California Press 1973, index *Muhibbān*. Bei den bektāšī heissen sie *āzīk* (Buge: *The Bektashi Order*, index) oder *müntesib* (Georg Jacob: *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*, Türk. Bibl. 9, Berlin 1908, 18). bei den sanūsīyya *muntasib* (Nicola A. Zindeh: *Sanūsīyah*, Leiden 1968, 118). Bei den haddāwa kann man eigentliche mitglieder, leienbrüder und freunde auseinanderhalten (René Brunel: *Le mouvement errant dans l'Islam. Sidi Heddi et les Heddāwa*, Paris 1955, 67-68) Bosworth: *Ghaznavids*, 191.

⁷ *Asrār* 373 pu; *Shuk* 466, III.

⁸ *Asrār* 203-204, 192-193; *Shuk* 244, 9-245, 12; 232, 6-233, 4.

⁹ *Asrār* 104, 14; *Shuk* 124, 3. Statt *ḡanīmān* ist *ḡarīmān* zu lesen (Zaryāb in *Farhang-i Irānzamīn* 1, 1332, 287-290).

¹⁰ Hier 329.

davon ist die angebliche versicherung Abū Sa'īds, im paradies sich erst niederzulassen, wenn er Waraqānī zuerst einen sitz dort angeboten habe¹¹. Ein 'Alī b. Bā Mansūr, der als wesir betitelt wird und Kāzarūnī in dessen auseinandersetzung mit dem böyidischen statthalter in Širāz auch mit geld tatkräftig unterstützt hatte, erzwang in einer angelegenheit, in der er einem schuldner den rest der schuld schenken sollte, von Kāzarūnī den vertrag, dass er ohne ihn nicht ins paradies eingehe, »da du bei gott in besonderem ansehen und rang stehst«¹². 'Alī b. Sahl al-Iṣfahānī (gest. 307/919-20) soll — nach einer legende — einem mann ein schriftstück für ein haus im paradies ausgestellt haben, als dieser ihm geld gegeben hatte. Das blatt soll nach dem tod dieses mannes mit einem entlastungsvermerk wieder in 'Alī b. Sahls hände gelangt und dann wallfahrtsziel von heilungsuchenden geworden sein¹³. Ein heiliger aus indien besucht auf wunderbare weise scheich Abū Bakr b. Qawām ar-Rāsibī (gest. 658/1260) am oberen Eufrat und bittet ihn um eine vertragliche bestätigung, dass er einer seiner genossen (*aṣḥāb*) sei. Rāsibī beschwört bei gott¹⁴. Ġa'far (b. Muḥammad b. Ibrāhīm) aṣ-Ṣaydalānī (gest. 317/929)¹⁵, ein traditionarier, gab in einem traum zu, nicht zu den ṣūfiyya zu gehören, beteuerte aber, sie zu lieben, verwies auf den spruch des profeten: »Wer eine gesellschaft liebt, gehört zu ihr«, und erhielt vom profeten den segn¹⁶. Von Ibrāhīm b. Adham wird ebenfalls erzählt, er habe im traum einem engel, der die freunde gottes aufschrieb, gestehen müssen, nicht zu ihnen zu gehören, aber sie zu lieben, worauf er die versicherung erhalten habe, damit doch auch freund gottes zu sein¹⁷. Ibn 'Aṭā' (gest. 309/922) soll geraten haben: »Wenn du nicht zu ihm (gott) selbst hinkommst, so halte dich wenigstens zu dessen freunden. Auch wenn du unter ihnen keinen rang erreichst, werden sie doch fürsprache für dich einlegen«¹⁸. Dass nicht nur der profet, sondern auch der heilige nach dem tod bei gott fürsprache für einen andern

¹¹ Hier 330.

¹² *Firdaws ul-murtadīyya*, kap. 29, 354, 12-355, 21 (randziffern zu korrigieren) Teheran 324, 3-325, 8. Hier 344.

¹³ 'Āmilī: *Kutub*, Buḥārā 1288, 92: Qum o. j. 1, 227. Vgl. Ritter: *Meer der stele*, 259-260.

¹⁴ Mūsā b. Muḥammad al-Yūnīnī al-Ba'labakkī al-Ḥanbalī: *Dayl Mir'at az-zamān*, Hyderabad 1954, 1, 397-398.

¹⁵ *Ta'riḥ Baġdād* 7, 210.

¹⁶ Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 347. *Nafaḥāt*, artikel Abū Bakr-i Ṣaydalānī, 167. Variante *Bahr ul-fawā'id* 423.

¹⁷ Anṣārī 347-348. *Nafaḥāt* 167.

¹⁸ Anṣārī 348. *Nafaḥāt* 167 pu-ult.

einlegen könne, war ein zwar nicht allgemein anerkannter, aber doch weitverbreiteter glaube¹⁹.

Abū Saʿīd äusserte sich zu diesem thema im gleichen sinn. Er sagte: Ein mensch, der in die hölle geschleppt wird, erblickt in der ferne ein licht, das licht eines scheichs. Der sündler behauptet, diesen mann im leben gern gehabt zu haben. Der wind trägt dem scheich dieses wort zu. Er leistet bei gott für ihn fürsprache und bekommt ihn frei²⁰. Abū Saʿīd kannte und überlieferte das wort des profeten: »Wer eine gesellschaft wegen ihrer werke liebt, wird in ihrer gemeinschaft auferweckt und nach dem gleichen massstab wie sie zur verantwortung gezogen, auch wenn er ihre werke nicht vollbracht hat«²¹. Er verspricht den freunden und helfern der ṣūfiyya aufgrund dieser heiligen weisheit den gleichen lohn im jenseits²². Er forderte seine zuhörer auf, bei seinen worten (auch wenn sie sie nicht verstünden) den kopf zu bewegen, damit sie sich am jüngsten tag als kopfbeweger der leute gottes vorstellen könnten, worauf ihnen die fesseln sofort abgestreift würden²³.

Oft war es nur ein bittgebet, das der spender einer gabe bei Abū Saʿīd einhandelte²⁴. So das gebet um herzensfröhlichkeit für jene betagte geldgeberin in Nēṣābūr²⁵, so auch das gebet für den reichen Abū l-Faḍl-i Furātī, der mit dem ortsvorsteher von Nēṣābūr Abū l-Faḍl Ahmad b. Muhammad al-Furātī (gest. 446/1054)²⁶ identisch sein dürfte, aber damals vielleicht noch nicht in Nēṣābūr wohnte. Abū Saʿīd ritt zu ihm, war drei tage sein gast, erhielt die summe von 500 dinar zur begleichung seiner schulden und weitere beträge für die reiseverpflegung und als reisegeschenk. Ihr gespräch über das bittgebet, das ihm der scheich dafür anbot, zeigt, dass sich der gönner seiner bedeutung als wohltäter und der nützlichkeit seines kapitals für die ṣūfiyya und damit der gottwohlgefälligkeit seines reichums bewusst war. Abū Saʿīd fragte Furātī, ob er gott bitten solle, ihm den irdischen besitz wegzunehmen. Furātī erwiderte: »Nein, scheich, denn ohne ihn wäre der segensvolle fuss des scheichs nicht hergekommen und wäre euch der (gewünschte) seelenfrieden nicht

¹⁹ *Firdaws ul-muršidiyya* 412, 17 Teheran 377, 7. Vgl. hiernach 455-456.

²⁰ *Asrār* 302 Shuk 380, 16-381, 1.

²¹ *Asrār* 303 Shuk 381, 17-382, 3.

²² *Asrār* 331 pu-332, 2 Shuk 417, 14-18.

²³ Hier 309.

²⁴ *Asrār* 105, 2-3; Shuk 124, 13-14. *Asrār* 116, 6-7; Shuk 138, 20-139, 1.

²⁵ *Asrār* 231 Shuk 280, 3-17. Hier 281.

²⁶ *Bullet. Patriarcat*, 136 f, 143.

zuteil geworden«. Der scheid betete: »Gott, lass ihn nicht im weltlichen besitz versinken, mache ihm die welt zu einer wegzehrung, nicht zu einem unheil!«²⁷

Meist genügte dem gönner jedoch das blosse verdienst der wohlthätigkeit und das bittgebet des beschenkten nicht, sondern er wollte von dem heiligen mann »angenommen« sein²⁸.

Natürlich fanden nicht alle freunde der *sūfik* das, was sie suchten, beim gleichen scheid. Eine alte frau, die ganz nahe beim konvent Abū Sa'ids in Nēzābūr wohnte, ging nur zu Quṣayrī. »Was soll ich machen?« sagte sie. »Man hat mir nur Quṣayrī, nicht Abū Sa'id gezeigt«²⁹.

Der innere rand des breiten gürtels der gönner und freunde der *sūfik*, das heisst die grenze zu den eigentlichen *sūfiyya*, den »novizen, jüngern, genossen« im engern sinn, ist meist scharf gezogen. Man hatte von dem, was die blossen freunde der *sūfiyya* zu tun und zu lassen hatten, eine klare vorstellung. Kāzarūnī gab einem vornehmen mann aus dem dorf Rāhibān, der sich über das ungebührliche betragen einiger ausgelassener *sūfiyya* aufgeregt hatte, anweisungen über das verhalten, das er von einem freund der *sūfiyya* erwartete, nämlich: deren geheimnisse zu bewahren, unerfreuliches nicht weiterzuerzählen, sondern im notfall ihm, Kāzarūnī, zu melden, damit er zum rechten sehen könne³⁰. Der verfasser des *Qāḥūsnāma* beschreibt zuerst die höflichkeit und jungmannschaftlichkeit (ritterlichkeit) der *sūfiyya* selber³¹, dann die der freunde der *sūfik*³². Die der letzteren fasst er folgendermassen zusammen: Ein wahrer freund der *sūfiyya* lehnt deren verstiegene äusserungen (*ṭāmāt* < *tāmmāt*) nicht ab, fordert keine erklärungen dafür, erblickt in ihren fehlern tugenden, in dem, was von ihnen kommt und wie unglaube aussieht, glauben, erzählt ihre geheimnisse niemand weiter, dankt ihnen für eine gute tat, die er selbst getan hat, mit einem essen, zu dem er sie einlädt, und leistet für eine ungefällige tat sühne. Er trägt bei ihnen reine kleider und setzt sich bei ihnen voller ehrerbietung nieder, ehrt ihren flickenrock, soweit er etwas davon mitbekommt, wenn er zerrissen wird, küsst ihn, legt ihn sich auf den kopf und nicht auf den boden. Er tut so viel gutes wie möglich.

²⁷ *Asrār* 244f/5huk 299, 16-301, 2.

²⁸ *Asrār* 97, 6; 97, 15; 188, 4/5huk 114, 3; 114, 16-17; 227, 8.

²⁹ *Asrār* 230-231/5huk 279, 12-280, 2.

³⁰ *Firdaws ul-muršidiyya*, kap 29, 366, 15-367, 12 Teheran 334, 14-335, 7.

³¹ *Qāḥūsnāma*, kap 44, ed. Yūsufi 251-256 ed. Nafisi 184-187; übers. Reuben Levy 247-254.

³² *Ib.* 256-7 Nafisi 187-8 Levy 254-5.

Legen die ṣūfiyya ihren flickenrock ab, so entledigt er sich auch des seinen (!). Werden die flickenröcke im verlauf eines fröhlichen treibens (*'iṣrat*) abgelegt, so soll er sie mit einer einladung oder einem essen ankaufen³³, aufnehmen, jeden einzeln küssen und seinem besitzer zurückgeben. Fällt der flickenrock im verlauf eines wortsreites hin, so lasse er die hände davon. Der wahre ṣūfi-freund mischt sich nicht in ṣūfi-handel. Er spielt bei ṣūfiyya auch nie den anwalt gottes, ermahnt sie also nicht zum ritualgebet, wenn die zeit dazu gekommen ist, und befiehlt ihnen keine religiösen gehorsamstaten. Er lacht in ihrer gegenwart nicht viel, zeigt aber auch keinen trübsinn und trägt keine saure miene zur schau. Süssspeise, die er bekommt, bringt er den ṣūfiyya, da diese zu ihnen passt.

Abū Sa'īd stellt den freunden unter berufung auf sure 3, 195: »Ihr herr erhörte sie mit den worten: Ich werde niemandes werk unbelohnt lassen, sei einer von euch mann oder frau; ihr gehört zueinander«, und auf das profetenwort: »Wer eine gesellschaft liebt, gehört zu ihr«, eine teilhabe am vorzug und am lohn der eigentlichen ṣūfiyya in aussicht und beschreibt die ṣūfiyya selbst mit sure 49, 7-8: »Diese sind auf dem rechten weg durch eine güte und gnade seitens gottes, und gott ist allwissend und weise«, und mit dem profetenwort: »Wie mancher struppige, verstaubte, mit zwei läppen bekleidete, unbeachtete, wenn er bei gott schwüre, würde gott es ausführen; zu diesen gehört al-Barā' b. 'Āzib«³⁴.

Zu Abū Sa'īds zeit soll es in Transoxanien eine gesellschaft von ṣūfiyya mit einem vorsteher (*muqaddam*) gegeben haben, die vielleicht jeden freitag, jedenfalls einmal an einem freitag zusammentrat. Der vorsteher selber hatte aber ausserdem eigene novizen, und jeder novize hatte einen gönner, der nicht ṣūfi war, sondern in der welt stand. Jede nacht kamen die novizen mit dem scheich im haus eines der gönner zusammen, verbrachten die nacht auf ihren gebetsteppichen in meditation (*tafakkur*) und bekamen nach dem morgengebet vom vorsteher weisheiten und die deutung ihrer schwierigkeiten und der einfälle, die sie in der nacht gehabt hatten, zu hören³⁵. Falls diese schilderung wenigstens im gerüst — das weitere geschehen, das dann erzählt wird, ist sowieso legendarisch — zutrifft, steht zu vermuten, dass jener vorsitzende die novizen nur unter der bedingung aufnahm

³³ So tat auch einmal der ortsvorsteher von Tōs, hier 336. Vgl. 358.

³⁴ *Asrār* 331 po-332 Shuk 417, 14-418, 4. Der hadīq über al-Barā' b. 'Āzib auch *Laṣmā'* 16, 10-12.

³⁵ *Asrār* 174-177 Shuk, 211-214.

oder einen jeden verpflichtete, je einen vermögenden förderer zu stellen.

Die gliederung der anhängerschaft in eigentliche *ṣūfiyya* und blosse freunde schimmert auch in einer etwas übertriebenen aussage des *Awḥad ud-din-i Kirmānī* (gest. 635/1238) durch: er habe 70 000 jünger und anhänger, aber nur 3000 davon seien wirklich mystiker, der rest tue anderes und einige stünden dem mystischen pfade nah. Er spreche jede nacht jedem dieser (70 000 oder 3000?) geister das gottesgedenken vor, ehe er sich zur ruhe lege. Der verfasser der *vita* kann sich die möglichkeit, jedem aus dieser riesenzahl einzeln die formel des gottesgedenkens vorzusprechen, mit dem er die nacht verbringen müsse, nur aus der wunderkraft des scheichs erklären. raum und zeit zu kontrahieren²⁶. Anders verläuft die scheidelinie bei *Yahyā Bāharzī* (gest. 736/1336). Er verlangt vom scheich drei verschiedene arten des lehrevortrags (*maḡlis*): eine für das allgemeine publikum, bei der kein novize dabeisein dürfe, eine zweite für die novizen über fragen der *vita* purgativa und eine dritte für jeden novizen einzeln zur besprechung seiner probleme²⁷. Das merkwürdige verbot, novizen zu allgemeinen versammlungen des scheichs zuzulassen, hebt er nur für solche novizen auf, »die nicht in klausur gehen und mit dem scheich unter dem volk sind«. Der scheich darf diese auch nicht daran hindern, sich zusammenzusetzen und andere scheiche zu besuchen, muss sie aber zum dienst an den menschen und zum ertragen der damit verbundenen unannehmlichkeiten anhalten, da dies eine andere form der selbstidressur darstelle, und muss sie auch für verstöße gegen das religionsgesetz und die regeln des mystischen pfades zur verantwortung ziehen²⁸. Damit sind entweder fortgeschrittene jünger oder eine art laienbrüder gemeint, die sich dem scheich in lockerer form angeschlossen haben. Hier ist die grenze zu den blossen freunden der *ṣūfik* nicht ganz klar. Dasselbe gilt für gewisse jünger *Kāzarūnīs*. Da dieser seine leute wesentlich darauf einschulte, wohlthätigkeit zu

²⁶ *Maḡātib-i Awḥad ud-din-i Kirmānī*, 222. *Ḥammād ad-Dabbās* (gest. 525/1131) erbat von gott jede nacht die erfüllung der wünsche aller seiner 12 000 jünger (*murīd*) unter nennung jedes einzelnen namens. Man hörte daher eine art bienensummen aus seiner brust. *Ṣaṭṭanawī*: *Bahār al-ʿarṣ*, kap. *ḡikr ʿilmihī wa-tasmiyat ba'd ṣuyūḡihī*, III, Leipzig 225, 97a. Tādif: *Qulūd al-ḡawāḡir*, Kairo 1356, 16. — *Tayy-i camīn* und *tayy-i camān* ist eine bekannte wunderart, die vielen heiligen zugeschrieben wird. Sie besteht zunächst in der fähigkeit, die für irgendein tun benötigte zeitspanne und raumstrecke zu verkürzen und dann überhaupt über zeit und raum beliebig zu verfügen.

²⁷ *Awṛād al-aḡḡāb* 2, 69, 7 ff. Vgl. hier 347.

²⁸ *Awṛād* 2, 75, 5-14.

üben und mensae zu errichten, waren die »ausgaben für die armen« sache auch seiner jünger, nicht nur der gönner. Einen, der auszog, um in diesem sinn zu wirken, verabschiedete Kāzarūnī mit dem hinweis auf sure 39, 36: »Genügt nicht gott seinem knecht?«³⁹ Aber dieser könnte auch ein laie gewesen sein, der in der fremde nach den richtlinien Kāzarūnīs geld verdienen und ausgeben wollte. Der vertrag, den Kāzarūnī mit dem früher erwähnten gönner abschloss, nicht ohne ihn ins paradies einzugehen, führte zu einem konflikt zwischen seinen wirklichen schülern und dem kreis der gönner. Die schüler fühlten sich zurückgesetzt. Kāzarūnī beschwichtigte sie mit der versicherung, dass er im falle seiner eigenen errettung auch für sie fürsprache einlegen werde und im andern fall weder ihnen noch jenem vertragspartner helfen könne⁴⁰.

Der schritt vom blossen freund zum eigentlichen schüler war natürlich nichts ungewöhnliches. Dies deutet Awḥad-i Kirmānī an mit dem hinweis auf »einge, die dem mystischen pfad nahestehen«. Der übergang vom reichen gönner oder aus begüterter familie zum armen ṣūfī dürfte meist schwieriger gewesen sein als der vom unbemittelten mann zum ṣūfī, denn armwerden bedeutete einen sozialen abstieg. Ein beispiel bietet eine reiche familie aus Qaysariyyo (Kayseri), die scheich Awḥad ud-dīn-i Kirmānī sehr gewogen und ergeben war. Als aber ihr sohn die neigung zeigte, derwisch zu werden, legte sie ihm die grössten hindernisse in den weg⁴¹. Auch der leiter einer gruppe von ṣūfiyya seinerseits dürfte nicht unbedingt ein interesse daran gehabt haben, einen gönner, der sie mit geld unterstützte, zu verlieren. Bei einem übertritt zur ṣūfik wäre zwar eine einmalige grosse zuwendung zu erwarten oder nicht ausgeschlossen gewesen, da übertretende vielfach »alles« dem scheich schenkten. Dann aber wäre die quelle versiegt. Bei Abū Sa'id ist nicht ganz klar der fall des reichen Abū Naṣr-i Šarwānī. Dieser gehörte zuerst zum kreis von Abū Sa'id's verehrern im Nēšābūr, gab ihm dann alles, was er besass, war im dienst des scheichs, bis dieser von Nēšābūr nach Mēhana zurückkehrte, und »pflanzte« dann im auftrag des scheichs in seiner heimat Šarwān dessen »fahne auf«⁴², das heisst gründete und leitete dort einen

³⁹ *Firfawṣ ul-murādiyya*, kap. 29, 368, 17-369, 4/Teheran 336, 8-16.

⁴⁰ Ib. 354, 12-355, 21/Teheran 324, 3-325, 8. Hier 339.

⁴¹ *Mundqib-i Awḥad* 106 ff.

⁴² *Asrār* 143-146 Shuk. 170, 16-174. Auch von dem reichen Muhammad-i Šākānī, der in Šākān einen konvent gründete, wird nur »bekehrung« berichtet; *Asrār* 189-190/ Shuk. 229.

konvent. Da über die dauer und art jenes dienstes bei Abū Saʿīd nichts näheres verlautet, weiss man nicht: Ist Abū Naṣr damals nur ein noch engeres freundschaftsverhältnis zu Abū Saʿīd getreten oder ist er wirklich dessen novize geworden? Für das zweite spricht zweierlei: Das punktuelle praeteritum, in dem die schenkung Abū Naṣrs erzählt wird, meint wohl am ehesten eine einmalige übergabe, keine fortgesetzte hilfe, und den auftrag, in seiner heimat einen konvent zu erbauen und zu führen, konnte Abū Saʿīd wohl nur einem ṣūfī erteilen. Man wird jedoch den verdacht nicht los, dass die gründung dieses konvents mit dem reichum seines erbauers etwas zu tun gehabt hat, mit anderen worten dass Abū Naṣr nicht »alles« dahingegeben hatte. Abū Saʿīd selbst war ja auch im besitz seiner güter geblieben, und familienväter konnten schon gar nicht einfach »alles« verschenken. Bei dem geschichtlichen Dōst-i Dāgū, der ein schüler Abū Saʿīds war und jahre nach dem tode Abū Saʿīds seine güter verkaufte, um einen konvent zu gründen, weiss man nicht, ob ihm diese besitztümer erst nachträglich als erbe zugefallen waren⁴³.

Der übergang vom »freunde« zum ṣūfī wird deutlich bezeichnet in der geschichte von Šabbōy aus Mēhana. Dieser war ein armer mann, besuchte fleissig die versammlungen des scheichs und war immer nahe am weinen. Er bekam noch als alter mann den besen in die hand gedrückt und musste die moschee kehren, weil »dieser alte noch scheich werden wollte, und solange man den weg nicht geht, auch nicht zum ziel gelangte«. Es war allerdings nur eine kurze formsache, da – wie immer – Abū Saʿīd schon wusste, dass Šabbōy bald von den turkmenen erschossen werden würde, und ihn noch in den kreis seiner novizen aufnehmen wollte⁴⁴. Aber der besen wird in der tat so etwas wie die grenze markiert haben zwischen dem kreis der freunde und dem kreis der jünger.

⁴³ Hiernach 372, 375.

⁴⁴ *Asrār* 173-174 Shuk. 209-210. *Ḥalāt* 40-44 Shuk. 24, 7-26. Die lesung des namens ist ganz unsicher. Es ist derselbe mann, den Abū Saʿīd einmal in der mittagsstunde zu einem konvent marschieren sah; *Asrār* 264 Shuk. 328, 13-329, 1. Er kann nicht identisch sein mit dem traditionarier von Marw Abū ʿAlī Šabbōʿi (hiervon 53), obwohl ihn Čāmī *Nafahāt*, artikel Abū ʿAlī Šabbūʿī, 293-294, mit diesem zusammenwirft. Über die verschiedenen namensformen s. den variantenapparat in den stellen. Hs. Landolt 108a, 11 und ult. 108 b 13 hat *ṣūwī*, 172a *pu ṣūwī*, also wie Subki in nr 116 (3, 100, hier 53) und die lesungen bei Shukovski. Ich nehme an, dass es sich in unserem fall um einen vornamen handelt und lese daher Šabbōy im unterschied zu dem genannten traditionarier Šabbōʿī/Šabbōyī, dessen vorfähr Šabbōya geheissen hat.

16. DER MITTLERE ANHÄNGERKREIS ABŪ SA'ĪDS: DIE »JÜNGER«

VERSAMMLUNGEN UND REISEN

Die zahl der ṣūfiyya, die sich in Mēhana um den scheich geschart hatten, wird einmal mit über 100 angegeben¹, und in der legendenhaften geschichte, in der Abū Sa'īd dem jungen Nizām al-mulk seine leute zum empfang entgegenschickt, ist vor lauter blauen kuttan die wüste blau². In Nēšābūr waren um Abū Sa'īd einmal 120 ṣūfiyya, wovon 40 dort ansässige, 80 zugereiste³. Ein andermal, bei einer einladung, die »die ganze stadt« versammeln sollte, zählte man insgesamt 300 ṣūfiyya, die in drei reihen ■ 100 mann vor dem scheich sassen⁴. In einer legende begleiten ihn — wenigstens nach einer lesart — mehr als 150 mutaṣawwifa durch die strassen von Nēšābūr⁵. Bei seinem ersten aufenthalt ■ Nēšābūr sollen 70 novizen Quṣayris seine versammlung besucht haben⁶. Wie Yahyā b. Mu'āḍ es eingeführt haben soll oder es wenigstens gehalten hat⁷, pflegte Abū Sa'īd in seinen versammlungen, gleichgültig vor welcher zuhörerschaft, auf einem erhöhten sitz platz zu nehmen. Das tat er als gast in einem konvent zu Tös⁸ und zu Marw⁹, aber auch in seinem eigenen konvent zu Nēšābūr und bei sich zu hause ■ Mēhana. Er konnte so leichter aufstehen. Als er im alter schwerfälliger geworden war, mussten ihm in Nēšābūr zwei novizen helfen, wenn er sich vom boden erhob, um den sitz zu besteigen¹⁰. Zuweilen sass er in Nēšābūr auch vor dem konvent auf einer plattform, die mit einem teppich bedeckt war¹¹, in Mēhana wird eigens gesagt: auf einem erhöhten sitz, der auf einer solchen plattform stand¹², ja dieser erhöhte sitz in Mēhana war so

¹ *Asrār* 166 Shuk. 200. 15. *Hāḍir* 66, 2 Shuk. 39, 4.

² *Asrār* 194 apu/Shuk. 234, 11.

³ *Asrār* 78, 9-10/Shuk. 86, 4. *Hāḍir* 51 apu-pu/Shuk. 31, 7-8.

⁴ *Asrār* 91, 1 Shuk. 104, 14-15.

⁵ *Asrār* 225, anm. 9/Shuk. 272, 5.

⁶ *Asrār* 84, 1/Shuk. 94, 7.

⁷ Hiervorn 173.

⁸ Hiervorn 121.

⁹ *Asrār* 183, 2/Shuk. 221, 6.

¹⁰ *Asrār* 95, 1-5/Shuk. 110, 16-111, 5.

¹¹ *Asrār* 83, 3-4 Shuk. 100, 10-13.

¹² *Asrār* 164 pu-ult/Shuk. 199, 5. *Hāḍir* 63 unten Shuk. 37 ult-38, 1.

hoch, dass der scheich nur über einen davorgestellten schenkel hinaufsteigen konnte¹³. Der hofstaat war perfekt, wenn die alten sich dann vor ihn hingekniet und die jungen in einer reihe aufgestellt hatten¹⁴.

In Transoxanien dagegen — und das würde uns kaum mitgeteilt, wenn es in Hurāsān gleich gewesen wäre — setzten sich damals die scheiche, wenn sie sich trafen, im kreise nieder, und jeder ergriff das wort, selbst wenn es mehr als 300 an der zahl waren¹⁵; eine ohne zweifel demokratischere art der versammlung, die vielleicht für jene menschen mit überwiegend nomadischer lebensweise typisch ist.

Die vortragsversammlungen waren der ort, wo scheich und jünger, *sūfiyya* und nicht*sūfiyya* einander am meisten sahen und am entscheidendsten miteinander in berührung traten. Hier sprach Abū Sa'īd zu seiner anhängerschar, aber auch zum volk und nahm sich der sorgen beider teile an. Hier gewann er neue verehrer, und hier mass er sich mit gleichgestellten, mit anderen scheichen, zumal in den grossen veranstaltungen in Nāsābūr. Nicht*sūfi*sche lehrstätten, wenn man von der moschee absieht, waren im allgemeinen geschlossener, aber selbst dort, in theologischen schulen, wurden hie und da die türen weiter geöffnet. An die dreiteilung des unterrichts bei Bāharzī erinnert folgendes verfahren in einer madrasa von Nāsābūr: Da war ein teil der zeit dem unterricht (*tadris*), ein teil dem diktat von profetenworten (*imlāy-i ahādīṣ*) und ein teil ertahnungsansprachen (*taḥkīr*) und predigten (*waḥī*) an die muslime gewidmet¹⁶. Es würde sich lohnen, die funktion der *sūfi*schen vortragsversammlung einmal gesondert zu untersuchen.

Auch auf reisen war Abū Sa'īd von seinen derwischen begleitet, auf seiner angefangenen pilgerfahrt, die bis westlich Dāmḡān ging, von 100 leuten¹⁷. Wegen der verpflegung und unterkunft empfahlen sich daher strecken, auf denen die siedlungen dichter lagen¹⁸. Zur vorbereitung der unterkunft und zur ankündigung seines erscheinens schickte Abū Sa'īd oft einen derwisch voraus. Als er von Dāmḡān zurückreiste, sandte Abū l-Ḥasan-i Ḥaraqānī drei seiner eigenen genossen Abū Sa'īd entgegen, um ihn auf seiner rückreise zu sich nach Ḥaraqān zu ziehen. Zwei davon meldeten Ḥaraqānī, dass er komme, und der

¹³ *Asrār* 357 untere hälfte Shuk. 447. 18-448, 2.

¹⁴ *Asrār* 88, 4; 183, 2-3 Shuk. 100. 12-13; 221. 6-7. Vgl. hier 394.

¹⁵ *Asrār* 249, 4-5 Shuk. 307. 2-5.

¹⁶ Ibn-i Fawdaq: *Tārīḫ-i Bayhaq*. 172. Vgl. hier 343.

¹⁷ *Asrār* 151, 8 Shuk. 181. 8.

¹⁸ *Asrār* 156, 3-4 Shuk. 187. 15.

dritte geleitete die karawane nach Haraqān¹⁹. Von hier liess Haraqānī 20 derwische mit Abū Saʿīd nach Nēšābūr weiterziehen. Zehn sollten bis Nēšābūr bei ihm bleiben, je einer der zehn anderen sollte von jeder station des weges, den Abū Saʿīd gehe, nach Haraqān zurücklaufen und Haraqānī nachricht über das befinden des scheichs überbringen. Weitere zehn liess Haraqānī in der umgekehrten richtung regelmässig Abū Saʿīd nachlaufen, um diesem von sich nachricht zu geben²⁰. Gewöhnlich ritt Abū Saʿīd auf seinen reisen, und die ihn begleitenden oder ihm folgenden šūfiyya trieben packtiere²¹.

Ein gutes bild von den problemen eines reisenden scheichs ist aus den *Manāqib-i Awḥad ud-dīn-i Kirmānī* zu gewinnen. Als inbegriffe besitzloser, dauernd herumreisender frommer galten im islam Johannes der Täufer und Jesus²² sowie der christ Femion, der immer dann weitergereist sein soll, wenn er glaubte, seine frömmigkeit werde erkannt²³. ein grundsatz, den auch ʿAlī-i Hamadānī (gest. 786/1385), ein anderer grosser wanderer, dann und wann befolgt zu haben scheint²⁴. Das reisen soll für die christlichen asketen Syriens typisch gewesen und von den ägyptern abgelehnt worden sein²⁵. Gähiz verteilt anders: er hält die nestorianer in ihren höhlen (*maṣūmī*) und die melkiten in ihren zellen (*sawāmī*) für sesshaft und stellt ihnen die mōnche der munichäer (*zunādīqa*) als ewige wanderer gegenüber²⁶. Die šūfiyya verhielten sich verschieden. Ibrāhīm al-Ḥawwās (gest. 291/904) verweilte nirgends länger als 40 tage²⁷, Abū Ḥamzu al-Ḥurāsānī (gest. 290/903) legte jedes jahr 1000 parasangen zurück²⁸. Gegen das reisen, ja gegen die pilgerfahrt und den heiligen krieg, war Tinātī (gest. nach 340/952)²⁹, ähnlich Husrī³⁰. Bīšr al-Ḥāfi dagegen sagte: »Reist, denn wenn das wasser fliesst, wird es gut; wenn es steht, wird es schlecht und gelb!«³¹ womit später ein jünger

¹⁹ *Asrār* 154/Shuk. 184, 14 ff.

²⁰ *Asrār* 156, 4-5 (var.) Shuk. 187, 16-18.

²¹ *Asrār* 187 Shuk. 226, III.

²² Ibn Qutayba: *Taʾwīl muḥtaṣṣ al-ḥadīṡ*, Kairo 1966, 301.

²³ Ibn Hāšim, III, Wüstenfeld I, 20-21; Kairo I, 1936, 32.

²⁴ Johann Karl Teufel: *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs ʿAlī-i Hamadānī* (diss.), Leiden 1962, 113.

²⁵ Arthur Voobus: *History of Asceticism in the Syrian Orient*, 2, 269-271: 295.

²⁶ *Ḥayawān* 4, 457-59.

²⁷ *Qūr* 4, 105, 16-17.

²⁸ Anṣārī: *Fuḥayṣ*, 124-125.

²⁹ Anṣārī 400-401, *Naṭāḥāt*, artikel Abū l-Ḥayr al-Tinātī al-Aḡṣa', 210.

³⁰ Qutayrī: *Riḥla*, kap. safar/komm. 4, 25. Horstmann: *Kuschairis Darstellung*, 136.

³¹ *Tadh.* I, 111, 24-25.

vor seinem scheich Abū l-Qāsim-i Hallāl-i Marwazī (4./10.jh.)³² seinen wunsch zu reisen begründen wollte³³ und woran dann Mawlānā in einem gedicht weitere gedanken anschloss und die vorstellung von der notwendigkeit des reisens nach innen anknüpfte³⁴.

Quṣayrī erwähnt bei seiner skizzierung der unterschiedlichen einstellung, die die ṣūfiyya zum reisen hatten³⁵, auch die geschichte angeblich aus dem mund Mālik b. Dīnār's (gest. 127/745), die das bekannte märchenmotiv der «eisernen schuhe» enthält. Gott habe Moses anbefohlen, mit zwei eisernen sandalen und einem eisernen stab über die erde zu wandern und die spuren und lehren (gottes, die ihr zu entnehmen sind) zu suchen, bis die schuhe abgetragen und der stab zerbrochen seien³⁶, eine überlieferung, die dann auch 'Aṭṭār bietet³⁷. In der Mawlānāvita Aflākīs ist nach einem ausspruch das ziel, das man mit eisernem schuhwerk (*ḥarūq-i āhanīn*) und eisernem stab suchen gehen sollte, Mawlānā³⁸. In einem kirgisischen märchen wandert ein mann zehn jahre durch die welt zu den heiligen orten, bis die eisernen schuhe, die er sich geschmiedet hat, ganz abgenutzt und von seinem eisernen stab nur noch der griff übriggeblieben sind³⁹. In einem märchen der türken von Vidin läßt sich ein junger mann eiserne schuhe und einen eisernen stab machen, um eine verschwundene Merezan Hannu zu suchen⁴⁰. Das motiv klingt auch in einem vers des marwer dichters Kisā'ī (geb. 341/953) an:

Wenn du deinem trieb entgegenwirkt und wanderst,

werden die sohlen reissen, selbst wenn sie aus eisen sein sollten⁴¹.

Im mongolischen Siddhi-Kūr sind sie ersetzt durch steinerne stiefel⁴².

Indes Abū Sa'īd gehört nicht zu den eigentlichen wanderern, sondern war nur ein pendler. Er zitiert zwar ein wort Basṭāmīs, nach dem

³² Gewährsmann Sulamī. Sulamī Pedersen, einleitung 75, nr. 1. Ansāri 400, anm. 8.

³³ Ansāri 401, *Nafahāt* 210.

³⁴ *Kulliyat-i Sone-yā Dīwān-i kabīr*, ed. Farūzānfar, nr. 214.

³⁵ *Risāla*, kap. safar.

³⁶ *Risāla*, safar komm. 4, 26.

³⁷ *Taqī* I, 47, 4-9.

³⁸ Aflākī: *Mandqib al-ārifīn*, I, 134, 18, 268, 4.

³⁹ Hermann Vambery: *Skizzen aus Mittelasien*, Leipzig 1868, 292.

⁴⁰ J. Németh: *Die Türken von Vidin*, Budapest 1965, 125. Das motiv ist verzeichnet bei Wolfram Eberhard und Pertes Naili Horatay: *Typen türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden 1953, 118, typ 102.1.5.

⁴¹ Sa'īd: *Tārīḫ-i alabiyāt*, I, 445, aus Asadi: *Luzat-i hus*, s. v. hamlaht.

⁴² Bernhard Jülg: *Mongolische Märchen-Sammlung. Die neun Märchen des Siddhi-Kūr*, Innsbruck 1868, 190. Weiteres Südh Thompson: *Motif-Index of Folk Literature*, H 1125, H 1583.1.

zuweilen orte selbst von einem gottesfreund besucht werden wollen⁴³, aber auch Baṣṭāmī hatte eher zu den sesshaften gehört⁴⁴.

GÖNNERINNEN UND JÜNGERINNEN

Dass Abū Sa'īd auch unter den frauen gönnerinnen fand, ist uns schon begegnet, bei der frau, die eine fürbitte des scheichs braucht und deren geld dann an den alten pandoraspierer auf dem friedhof geht⁴⁵, und bei der frau, die sich ein gebet um herzensfröhlichkeit wünscht⁴⁶. Weiter hören wir von einer bekehrten sündlerin, einer spielmannsfrau⁴⁷, von einer alten wirtschafterin, die im haus des scheichs zu Mēhana die küche besorgt haben soll, deren stellung und sogar existenz aber unsicher ist⁴⁸, von einer türkensklavin, die dem scheich geschenkt wurde und die er an seinen ältesten sohn Abū Tūhīr weiterschente⁴⁹, von einer alten frommen marwerin, die sich in ihrer ganzen schlechtigkeit und nichtigkeit sehen wollte und daher ein gebet um schutz vor sich selbst und davor, sich selbst überlassen zu werden, missbilligte⁵⁰, von zuhörerinnen bei seinen versammlungen, wie der tochter des ortsvorstehers von Mēhana⁵¹ und der tochter des Abū 'Alī ad-Daqqāq in Nēšābūr⁵². Die frauen hörten, wenn es die räumlichkeit gestattete, vom dach aus zu⁵³. Eine frau namens Šā'ina sprach mit einem ṣūfī von Nōqān über die frage des entwerdens und bestehens⁵⁴. Sie alle waren freundinnen der ṣūfischen sache und der person des scheichs zugetan, ohne dass wir erführen, dass sie eigentliche ṣūfiyyāt gewesen wären, mit ausnahme der tochter Daqqāqs, die aber Quṭayrī, ihrem ehemann, zugehörte.

Daneben steht jedoch ein fall von regelrechter aufnahme einer frau ins noviziat. Als Abū Sa'īd in Nēšābūr zu predigen begann, schickte eine fromme frau namens Ḥi-i Mili, die augenarzneien herzustellen pflegte, ihre amme in eine seiner versammlungen und liess von ihr sich darüber berichten. Was sie hörte, nämlich ein lumpenlied, das

⁴³ *Asrār* 266 Shuk. 331, 13-332, 1.

⁴⁴ Quṭayrī *Risāla*, kap. safur.

⁴⁵ Hier 258

⁴⁶ Hier 281

⁴⁷ *Asrār* 246-247 Shuk. 302, 7-303, III.

⁴⁸ *Asrār* 361 Shuk. 452, 7-8. Hiernach 369 ff.

⁴⁹ *Asrār* 252-253 Shuk. 312, 14-313

⁵⁰ *Asrār* 272 Shuk. 340, 6-11

⁵¹ Hier 335

⁵² *Asrār* 89: var. 200 Shuk. 101, 23 ff.; var. 240, 4-8.

⁵³ *Asrār* 66/Shuk. 70, 1-7, und vorige anmerkung.

⁵⁴ *Asrār* 290 unten Shuk. 365, 12-13

der scheich zitiert hatte, erregte ihre abneigung. Abū Sa'īd heilte sie jedoch — so die erzählung — von einer krankheit, worauf sie ihm abbitte leistete. Abū Sa'īds frau, die mutter Abū Tāhirs, bekleidete sie mit dem flickenrock. [Si spendete alles, was sie besass, den ṣūfiyya und diente ihnen⁵⁵. Eine volle interpretation des vorgangs ist unmöglich. War die frau Abū Sa'īds ṣūfiyya oder war sie nur umkleidefrau und der verlängerte arm des scheichs, der eine fremde frau nicht unmittelbar berühren durfte oder wollte? Bei den heutigen ni'matullāhiyya hält der scheich einer frau, die in den orden aufgenommen wird, zum handschlag nicht die hand, sondern einen stock hin, den die bewerberin zu fassen hat⁵⁶, bei den rifā'iyya Ägyptens einen langen rosenkranz^{56a}. Bei den ḥafnawiyya ist oder war ■ ein stoffstück^{56b}. Im 8./14.jh. kam es vor, dass der scheich und die aufzunehmende frau beide ihre hände in ein gefäss mit wasser tauchten. Man führte dies auf den profeten zurück⁵⁸. Die scheiche der rahmāniyya umwickelten sich die hand mit stoff oder tauchten sie in ein gefäss mit wasser und beriefen sich für beides auf den profeten⁵⁹. Die beiden frauen, die bei der zweiten 'Aqabazusammenkunft 622 n. Chr. dabeigewesen waren, hatte Mohammed nicht wie die männer mit handschlag, sondern mit blossem wort verpflichtet⁶⁰. Eine gehässige äusserung ■ Ibn 'Aqīl (gest. 513/1119) lässt durchblicken, dass scheiche doch auch direkt und unter vier augen frauen den flickenrock verleihen konnten. Es heisst dort: »Und wenn er (der scheich) mit einer fremden

⁵⁵ *Asrar* 82-83 Shuk. 91, 18-94. 2 *Ḥikāyat* 58-60: Shuk. 34, 23-26. 9.

⁵⁶ Mitteilung Richard Gramlich: Der ḡababīscheich Šams ud-dīn-i Parwīz: *Taqdīrat al-awliyā*, Tabriz 1332/1953, 298, berichtet, dass bis vor kurzem in den derwischversammlungen von frauen nicht einmal geredet worden sei, dass sie aber heute in den versammlungen selbst zugegen seien. Über die verhältnisse bei den murīden des Amadu Bamba in Senegal s. Donald B. Cruise O'Brien: *The Mourides of Senegal*, Oxford 1971, 85-86.

^{56a} Ernst Bannert: *La Rifā'iyya en Egypte*, MIDEO ■. 1970. ■.

^{56b} Octave Depont ■ Xavier Coppolani: *Les confrères religieux musulmans*, Algier 1897, 199. Dort weiteres.

⁵⁸ Rukn ud-dīn b. 'Imād ud-dīn Dabir-i Kāsānī: *Samā' il ul-atqiyā*, lith. Hyderabad 1347, 49 (qism 1, bayān 8). Zu Rukn ud-dīn v. 'Abd alḥayy b. 'Uḥr ud-dīn al-Ḥasani: *Nuḥat al-ḥawāṭir*, 2, Hyderabad 1350, 44. — Im vorislamischen Arabien tauchten die bundschliessenden menschen die hand in das opferblut, das in einer schale herbeigebracht worden war, oder in wohlriechende essenzen; Julius Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*², Berlin 1897, 128-29, Johs. Pedersen: *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg 1914, 26 (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Beihefte zu »Der Islam« 3).

⁵⁹ Depont et Coppolani 388.

⁶⁰ Ibn Hišām, ed. Wüstenfeld, 1, 312/Kairo 2, 1936, 109, 14-16. Vgl. Buhārī: *Ṣaḥīḥ*, 68 (ṭalāq), 20.

frau allein ist, sagt man: Seine (geistliche) tochter, die eben mit dem flickenrock (*hirqa*) bekleidet wird⁶¹. Ibn 'Aqil beschuldigt die *sūfiyya*, die einkleidung mit dem flickenrock als vorwand für das alleinsein mit fremden frauen zu benutzen⁶². Ša'rānī im 10./16.jh. nimmt daran anstoss, dass viele scheiche der *badawīyya*, *burhāmiyya* und *qādiriyya* neuaufgenommene frauen in abwesenheit ihres gatten besuchen⁶³. Aus neuerer zeit erfahren wir, dass eine Umm Ismā'īl al-Hālidī ad-Dimašqī, novizin des 'Alī Nūr ad-dīn al-Yašrīfī as-Šāgīlī (gest. 1316/1899) – auf welche weise aufgenommen, wissen wir nicht – von diesem die erlaubnis besass, »frauen die *ṭarīqa šāgīliyya yašrīfiyya* zu geben«, und auch gab⁶⁴. Auch in andere orden wurden frauen aufgenommen und konnten dann, wenn sie den grad von *muqaddamāt* »vorsteherinnen« erreicht hatten, andere frauen unterweisen, deren versammlungen leiten und stellvertretend für den männlichen *muqaddam* die bewerberinnen einweihen⁶⁵. Bekehrte sich im ehemaligen deutschen schutzgebiet Togo ein eingeborener zum islam, so wusch ihm der imam den körper und kleidete ihn neu ein. ■i einer weiblichen person besorgte dies die hauptfrau des imams⁶⁶. Wo frauen eigene konvente leiteten und darin zu ihren jüngerinnen predigten, wie eine *šayḥa* des *ribāt az-Zāhiriyya* in Mekka im 9./15.jh.⁶⁷, oder wo sie eigentliche ordenszweige befragten, wie eine *ḥalīfa* der *mawlawiyya* in Tokat⁶⁸, ist anzunehmen, dass sie auch selbständig einweihungen vornahmen, obwohl uns nichts darüber berichtet wird. Was nun Abū Sa'īds gattin anbelangt, so wird sie wohl als *sūfiyya* betrachtet worden sein, aber frauen nur im namen ihres mannes eingekleidet haben. Die nachricht über Is-i Nili reicht jedenfalls aus, die aufnahme auch von frauen in den engeren kreis der eigentlichen jünger zu beweisen.

Wahrscheinlich ■ auch Abū Sa'īds schwester, die in Mēhana ihre

⁶¹ Ibn al-Ğawzī: *Taḥṣīs*. II 3-šāḥ wa-d-da'āwā, taḥṣīs 6, p. 372, 9. Darin, dass in einer legendären erzählung die sich bekehrende frau einem scheich die hand nimmt, darf nichts abgeleitet werden; Ernst Bannerth: *La Khawāṭṭiyya en Egypte*, MIDEO 8, 1964-1966, 17.

⁶² *Taḥṣīs* III, pu-ult.

⁶³ *Lawāqīḥ al-anwār* 750.

⁶⁴ Fātima al-Yašrīfiyya: *Marwāḥ al-ḥaqq*, Beirut 1966, 111.

⁶⁵ Rinn: *Marabouts et Khawān*, 88-89.

⁶⁶ Diedrich Westermann: *Die Verbreitung des Islams in Togo und Kamerun* (mit Beiträgen von Eugen Mittwoch), Berlin 1914, 20 (sonderdruck aus »Die Welt des Islams« 2, 1914, heft 2-4).

⁶⁷ *Daw' lāmī* III, 114 (Fā'ida).

⁶⁸ *Atāfī* 2, 928, 1-3 (Hwasliqā).

»zellen« (*ṣawma'a*) neben der ihres bruders hatte und ihn durch ein guckloch beobachten konnte, bis er es vermauern liess⁶⁵, in diesen engeren kreis der tatsächlichen ṣūfiyyāt zu stellen. Hingegen bleibt uns unbekannt, wie es mit den alten frauen steht, denen Abū l-Qāsim(-i) Bišr-i Yāsīn (gest. 380/990) in Mēhana das gottesgedenken »o du, o alles du, o alles dir, du allein, ohne genossen« beigebracht hat⁶⁶.

Leider verraten die quellen auch nicht, wie sich das zusammensein der aufgenommenen frauen mit den männlichen schülern gestaltete. Sassen die beiden geschlechter in den lehrveranstaltungen des scheichs getrennt? Sassen die ṣūfiyyāt mit den andern interessierten frauen bloss als eine art zaungäste auf dem dach? Reisten sie in den karawanen mit? Yahyā Bāharzī verbietet ausdrücklich, sich mit frauen zusammenzutun, sich mit ihnen zusammenzusetzen und bruderschwester mit ihnen zu machen⁶⁷, offenbar zur unterscheidung von der *futuwwa* der *'nyyārīn*, wo das vorkam⁶⁸. Doch konnte in der ṣūfik ein scheich »bruderschaft« zwischen zwei novizen stiften. Ein extremes beispiel aus dem 9./15.jh. lässt ahnen, worum es dabei ging: Zwei jüngerlinge in Aleppo »schlossen bruderschaft« (*ṭawāḥayā*). Sie reisten zusammen, bezogen eine gemeinsame klause, hörten bei gemeinsamen scheichen, holtten sich bei einem gemeinsamen scheich den nickenrock, heirateten in das gleiche haus, nach dem tode des einen heiratete später der andere dessen witwe und liess sich schliesslich auch neben ihm begraben⁶⁹. Im 5./11.jh. stiftete Abū l-Qāsim-i Kurrakānī »bruderschaft« zwischen seinen novizen Fārmaḡī und Abū Bakr(-i) 'Abdullāh und schickte sie so zu Abū Sa'īd nach Mēhana, aber sie hatten später ein sehr verschiedenes schicksal⁷⁰. Nahmen ṣūfiyyāt am *ṣamā'* ihrer männlichen kommilitonen teil? Das galt nicht als sittsam. Als in Konya im 7./13.jh. einmal ṣūfi-frauen (*ṣāqiragān*) in einen *ṣamā'* eindringen und mitmachen, verurteilte das der leitende scheich Zayn ud-dīn Ṣadaqa⁷¹. Mawlānā soll sich in derselben stadt im

⁶⁵ *Asrār* 285-286/Shuk 357-358

⁶⁶ *Asrār* 316-317/Shuk 399.5-7

⁶⁷ *Awrāṭ al-ahbāb* 2, 114, 14-15

⁶⁸ *Ṣunak-i 'Ayyār*. III. Parwīz Nāṭī-i Ḥānlarī, Teheran 1347. I, 74, III, 85, 216, 310 usw.

⁶⁹ *Ḍaw' lūmī* 1, 80-81 (Ibrāhīm b. 'Alī b. Ahmad III. Burayd) *Ḍaw'* 6, 191 (Qāsim b. Muḥammad b. Muḥammad)

⁷⁰ *Asrār* 196-197/Shuk 236.4-20. Die zwei »genossen« in einer schule in Nisābūr (*Asrār* 128 oben/Shuk 150, 121) waren nur schulkamaraden. Ibn al-'Arabī's verhältnis zu seinem langjährigen »genossen« 'Abdallāh Badr al-Ḥabāsī wird nirgends als bruderschaft bezeichnet.

⁷¹ *Mawāḍiḥ-i Arḥūd* 184-185.

gleichen jahrhundert sonderrechte herausgenommen haben: jeden freitag unterwies er im privathaus eines hochgestellten politiklers dessen frau und andere frauen der stadt bis mitternacht. Dann sangen und musizierten einige mädchen, und Mawlānā und die frauen gerieten in einen »zustand, in dem sie den kopf nicht mehr vom fuss und den hut nicht mehr vom kopf zu unterscheiden vermochten«, bis zum morgengebet — ein verhalten, das sich weder ein profet noch ein heiliger vor ihm erlaubt habe⁷¹. Der bericht bleibt zweifelhaft. In Nordafrika nehmen die weiblichen mitglieder der orden an den versammlungen der männer teil, von diesen etwas abgerückt, oder vereinigen sich in eigenen sitzungen⁷². Die rifā'iyya Kairos haben eine besondere frauensektion⁷³.

ŞŪFIYYĀT

Weibliche şūfiyya sind bekannt. Rābī'a al-'Adawiyya (gest. 185/801) und Ša'wāna al-Ubulliyya waren zwar genau genommen keine şūfiyyāt, erstere nicht, weil Ġāhiz sie ausdrücklich von den şūfiyya unterscheidet⁷⁴, letztere nicht, weil niemand, der vor Sufyān — Tawrī (gest. 161/777-8) gestorben ist⁷⁵, einfach als şūfī bezeichnet werden darf. Aber im weiteren sinne des wortes müssen sie hier aufgeführt werden. Man findet diese und eine reihe anderer frommer frauen, die teilweise echte şūfiyyāt waren, aufgezählt bei Ġāhiz: *Bayān*, Kairo 1948-50, I, 364-365, bei 'Ayn al-quḍāh al-Hamaḍānī: *Šakwā*, ed. Mohammed ben Abd el-Jalil, JA 1930, 49-50/233-234/ ed. 'Usayrān, Teheran 1962, 25/übers. Arberry: *A Sufi Martyr*, 51-52, bei Ibn al-Ġawzī: *Šifat as-şafwa*, bei Ġāmī: *Nafahāt*, anhang, bei Margaret Smith: *Rābī'a the Mystic*, Cambridge 1928, 136-164. Širāz hatte im 4./10.jh. seine şūfiyyāt, wie eine übelwollende schauergeschichte erkennen lässt: Ibn Ḥafif drückte einer şūfiyya, die zusammen mit andern şūfiyyāt eine trauerversammlung für ihren verstorbenen mann abhielt, in begleitung seiner engsten schüler sein beileid aus und regte eine wüste vermischung an, um die lichter miteinander zu verschmelzen und die geister zu läutern, wie es heisst⁷⁶ — ein polemisches klischee,

⁷¹ Afāki I, 490-491. Ein anderes beispiel ib. 2, 601, 3-11. Vgl. auch Mawlānās enkel Čaḡalabī 'Arīf (= Ulu 'Arīf Čelebi) ib. 2, 892.

⁷² Rinn 88, unten.

⁷³ Bannerth, MIDEO III, 1970, 9.

⁷⁴ *Al-bayān wa-t-taḥfīn*, ed. 'Abdassalām Muḥammad Ḥārūn, Kairo 1948-50, I, 364.

⁷⁵ Daylamī: *Aṭf al-aṭif*, 135.

⁷⁶ *Talḥīz fīl-ḥisr* 364-370.

mit dem missliebige gemeinschaften immer wieder verunglimpft worden sind. Abū Saʿīd zitiert eine Saʿīda Şūfiyya, die in einem nichterhaltenen werk Sulamis *Ṭabaqāt-i nāsikāt* erwähnt gewesen sein soll⁷⁶. Mehrere scheininnen aus der familie Quşayrīs nennt Samʿānī in seinem *Muntaḥab*⁷⁷, darunter Quşayrīs gattin Fāṭima, die tochter Abū ʿAlī ad-Daqqūs, eine tochter Quşayrīs namens Amatallāh Māhak⁷⁸, eine enkelin Ġalīla bt. Abī Naṣr ʿAbdarrāḥīm b. ʿAbdalkarīm⁷⁹ und deren schwester Hurra⁸⁰ und noch andere, auch solche aus anderem şūfischem haus. Wie weit diese frauen wirklich şūfiyyāt waren, ist nicht immer klar. Auch eine ururenkelin unseres Abū Saʿīd wird rühmend erwähnt: Umm ar-Riḍā Rāḍiya bt. Abī Saʿīd Saʿdallāh b. Asʿad b. Saʿīd b. Abī Saʿīd b. Abī l-Ḥayr al-Mihānī (482-549/1089-1154-5), die von ihrem vater in den ʿIrāq mitgenommen worden war, ḥadīṯ überlieferte und ein frommes leben führte. Beim überfall der guzz auf Mēhana machte sie einen fussfall vor gott und starb⁸¹. Eine enkelin Ahmad-i Ġāms (dieser gest. 536/1141) namens Hibatullāh, verheiratet mit einem cousin, wohnte im konvent ihres grossvaters in Maʿaddābāḡ-i Ġām, weshalb sie »konventsfrau« (*ḥātūn-i ḥānaqūh*) genannt wurde, absolvierte in ihrem dortigen zimmer 40 vierzigtlägige klausuren (*ʿilla*), wurde von fürstlichen damen besucht, floh mit der bevölkerung vor den mongolen, wurde aber wegen krankheit wieder zurückgetragen und starb am grab ihres grossvaters⁸². Die geschiedene tochter Awhad ud-dīn-i Kirmānīs, Āmina Ḥātūn, die ausgebildete theologin war und den koran auswendig wusste⁸³, leitete im 7./13.jh. als ṣayḥa 17 konvente in Damaskus⁸⁴. Ibn al-ʿArabī gedenkt einer Sams in Marṣānat az-zaytūn und einer Fāṭima bt. Ibn al-Mujannā in Sevilla⁸⁵.

Şūfische frauenkonvente scheinen vor der seldschukenzeit nicht bestanden zu haben. Die häuser in der Qarāfa bei Kairo, die um 300/910 nach dem muster der häuser der profetengattinnen gebaut gewesen sein sollen, waren ausschliesslich von alten frauen und frommen witwen bewohnt und dürfen, auch wenn jedes einzelne

⁷⁶ *Arār* 326-Shuk. 410, 6-9 (var.)

⁷⁷ Hs. Topkapı 2953 (= Berlin ms. am. or 80), 163b, 165a, 255b, 281a.

⁷⁸ Samʿānī, *Muntaḥab*, 164b.

⁷⁹ *Muntaḥab* 289b.

⁸⁰ Ib. 290a.

⁸¹ Ib. 291a.

⁸² ʿAlī-i Būzgānī: *Rawḍat ar-rayḥān*, 81-82.

⁸³ *Mundqib-i Awhad* 60, 16.

⁸⁴ Ib. 64, 17.

⁸⁵ Ibn al-ʿArabī: *Rūḥ al-quds fi muḥāsabat an-naṣf*, Damaskus 1970, 126-127. R.W. Austin: *Sufis of Andalusia*, London 1971, 142-146.

ribāṭ hieß, nicht ohne weiteres zur *ṣūfik* geschlagen werden⁸⁷. Aber in Mekka gab es seit dem ende des 6./12.jh. weibliche *ṣūfik*klöster. Das dortige *ribāṭ* Ibn as-Sawdā' wurde 590/1194 für unverheiratete *ṣūfiyyāt* *ṣūfi*'itischer richtung, das *ribāṭ* Bint at-Taḡ etwa in der gleichen zeit ebenfalls für *ṣūfiyyāt*, sowie ein weiteres unbenanntes *ribāṭ* hinter dem *ribāṭ* ad-Dūrī unbekanntem datums gestiftet⁸⁷. In Medina wurde das ehemalige haus der Asmā' bt. al-Ḥusayn b. 'Abdallāh b. 'Ubaydallāh b. al-'Abbās b. 'Abdalmuṭṭalib in ein frauenhospiz umgewandelt⁸⁸. In Bagdad war der erste konvent für frauen das *ribāṭ* Fāṭima bt. al-Ḥusayn ar-Rāzī (diese gest. 521/1127), dann folgte das *ribāṭ* Banāṣa, erbaut 573/1177; erste vorsteherin war die schwester des scheichs Abū Bakr Muḥammad az-Zawzani. Hierauf kam das *ribāṭ* dār al-falak 586/1190. Im jahr 652/1254 verwandelte der chalife Musta'ṣim das ehemalige haus eines hohen türkischen beamten in ein *ribāṭ* für frauen (dār as-Ṣaṭṭ) und ernannte zur vorsteherin eine tochter des chalifen Muhtadi⁸⁹. So viel zur orientierung. Im verband der schüler Abū Sa'īds treten die frauen nirgends hervor.

DIE VERLEIHUNG DES FLICKENROCKS

Über die verteilung des flickenrockes geben die *Asrār* folgende auskunft:

Abū Sa'īd erhielt angeblich einen ersten flickenrock (*ḥirqa*) von Sulamī⁹⁰ und einen zweiten von Abū l-'Abbās-i Qaṣṣāb⁹¹.

Abū Sa'īd verlieh einmal einen flickenrock indirekt über seine frau der frommen Iṣī-i Nili in Nēšābūr⁹².

Abū Sa'īd gall vor seiner (endgültigen?) abreise von Nēšābūr nach Mēhana Abū Naṣr-i Šarwānī seine *lahāḥa* aus grüner wolle, die dann als *ḥirqa* Abū Sa'īds in Kaukasien verehrt und in notzeiten als monstanz zu bittgebeten hinausgetragen wurde⁹³.

⁸⁷ Maqrīzī, *Mawā'iz*, Bulaq 1270, 2, 454, 1-3. Louis Massignon: *La Cité des Morts au Caire*, BIFAO 59, 1958, 56.

⁸⁸ Fāṣil *Ṣitā' al-ḡarām*, Kairo 1956, 1, 335-336 Wüstenfeld: *Die Chroniken der Stadt Mekka*, 2, 113-115.

⁸⁹ Vielleicht nicht *ṣūfiyyāt* Samhūdi: *Ḥulārat al-wafā bi-ahbār dār al-Mustafā*, Medina-Damaskus 1972, 351/Wüstenfeld: *Geschichte der Stadt Medina*, Göttingen Abh. 9, 1, 1860, 103.

⁹⁰ Mustafā Ğawḥar: *Ar-ruḥat al-baḡdādīyya*, Sumer 10, 1954, 24) (nr 7, schluss); ih 240-244 (nr 7, 12, 13).

⁹¹ *Asrār* 76, 1-2 Shuk. 18, 18-36, 1.

⁹² *Asrār* 51/Shuk. 18, 4 ff. Hier 45.

⁹³ *Asrār* 83, 17-19/Shuk. 93, 16-18. Hier 350-352. In *Hikāyat* wird kein aufnahmestitus erwähnt.

⁹⁴ *Asrār* 145-146/Shuk. 174.

Beim betreten des »pfades gottes« wechselte man die kleider⁹⁴. Christen, die sich bekehrten, zogen die *muraqqa'* an⁹⁵. Sie wurden damit nicht eigentliche jünger des scheichs, glichen sich aber den *sūfiyya* an. Auch der Metzger, der sich im konvent Abū Sa'īds in Nēšābūr bekehrte und dem der scheich eine neue ausstattung kaufen und hemd und hosen (*izār*) nähen liess⁹⁶, nachdem er ihn ins bad geschickt hatte, wird bloss in den stand der freunde, nicht der wirklichen jünger getreten sein. Ebenso der zuckerbäcker aus Nēšābūr, dem er zur »beseignung« (*tabarruk*) und bewahrung eines gemeinsamen geheimnisses das berufskleid aus- und ein neues gewand anziehen liess⁹⁷. Das gleiche gilt für die spielmannsfrau in Nēšābūr, die ihren ausschweifungen entsagte und zum zeichen ihrer bekehrung ihre kleider und ihren schmuck dem scheich schickte⁹⁸. Sie wurde damit zwar eine brave frau, aber keine novizin Abū Sa'īds. Anders der spielmann, dessen bekehrung ähnlich vor sich gegangen war: er liess sich in dem badehaus, in das ihn der scheich geschickt hatte, vom barbier die haare schneiden und erhielt dann das kleid des scheichs⁹⁹. Er blieb im konvent.

Abū Sa'īd hatte schon in der wüste, vor erhalt der zweiten *hirqa* (?), eine *muraqqa'* getragen¹⁰⁰. Später war er verschieden gekleidet. Bei einem *samā'* in Nēšābūr zerriss er sich in der verzückung das »kleid« (*qāma*), zog es nach der veranstaltung aus und verteilte stücke davon an anwesende, darunter ein keilstück an Fārmaḡi¹⁰¹. Er trug auch eine *furagi*¹⁰². Eine *furagi*, die ihm geschenkt wurde, überliess er seinem enkel¹⁰³.

Die derwische, auch Quṣayris, trugen den flickenrock (*ḡirqa*)¹⁰⁴. Dieser war blau¹⁰⁵. In der verzückung beim *samā'* warf man ihn ab¹⁰⁶.

⁹⁴ *Asrār* 329, 4 v.u./Shuk. 414, 13.

⁹⁵ *Asrār* 103, 1/Shuk. 121, 15. Die arbeiten von Jean Maurice Fiey *Chrétientés syriaques du Jordān et du Ségestān*, Muséon 86, 1973, 75-104, und *Les communautés syriaques en Irāq des premiers siècles à 1552*, Acta Iranica 3, Hommage universel III, 1974, 279-297, sollten fortgeführt und erweitert werden.

⁹⁶ *Asrār* 127 Shuk. 149, 17-22.

⁹⁷ *Asrār* 76 pu-77, 3 Shuk. 84, 4-7.

⁹⁸ *Asrār* 246-247 Shuk. 302, 7-303, 17.

⁹⁹ *Asrār* 245-246 Shuk. 302, 2-5.

¹⁰⁰ *Asrār* 74, 15 Shuk. 80, III.

¹⁰¹ *Asrār* 129, 4-5/Shuk. 151, 16-17.

¹⁰² *Asrār* 104, 1 Shuk. 123, 3.

¹⁰³ *Asrār* 227-228/Shuk. 275, 5-14.

¹⁰⁴ *Asrār* 90 f Shuk. 103, 14 ff. *Asrār* 311, 5 Shuk. 391, 18.

¹⁰⁵ *Asrār* 194 apu Shuk. 234, 31-32.

¹⁰⁶ *Asrār* 68, 8; 370, 2-6/Shuk. 72, 4, 464, 19-23.

Man nannte dies das »flickenrockabwerfen« (*hirqabāzi*)¹⁰⁷. Die abgeworfenen flickenröcke wurden nachher zerrissen und verteilt. Begehrt waren dabei der flickenrock des leitenden scheichs und die flickenröcke sonst noch anwesender scheiche. Als Haraqānī in Haraqān seinen flickenrock den »lesern« zugeworfen hatte und die ṣūfiyya ihnen diesen rock streitig machten, tröstete Haraqānī seine leser, er werde ihnen einen andern flickenrock zum zerreissen geben, und erfüllte dieses versprechen¹⁰⁸. Es kommt hier nur auf die möglichkeit, nicht auf die historische wirklichkeit dieses ereignisses an. Dies gilt auch für die nachricht von der denkwürdigen sitzung, in der Abū Sa'id mit dem finger seine kutte durchbohrte und sagte: »In der kutte ist nur gott«. Die mitanwesenden scheiche sollten ihre flickenröcke ebenfalls hingeworfen und den wunsch ausgesprochen haben, dass das heilig gewordene stück von Abū Sa'id's kutte nicht zerrissen werde¹⁰⁹. Bei einer musikalischen totenfeier am grab Abū Sa'id's sollen die teilnehmer die abgeworfenen flickenröcke und den flickenrock des verstorbenen scheichs — welchen? — zerrissen haben¹¹⁰. Ein gönner Abū Sa'id's in Nēšūbūr stiftete einmal — nach einer lesart — tücher zum zerreissen beim samā'¹¹¹.

Wir haben gesehen, dass Abū Sa'id angeblich im unterschied zu den andern scheichen den flickenrock, der einem derwisch in der verzückung beim samā' abfiel, diesem jeweils wieder zurückgab¹¹². Abū Sa'id schilderte und begründete das verfahren so: Der flickenrock, der dem derwisch entgleitet, gehört der gesamtheit der anwesenden. Die anwesenden müssen alle solidarisch ihren flickenrock ebenfalls abwerfen und der gemeinschaft zur verfügung stellen. Danach kann jeder wieder seinen eigenen flickenrock zurücknehmen sozusagen aus der hand der gemeinschaft. Der flickenrock ist durch diesen zwischenbesitz nicht mehr der gleiche¹¹³. Es galt auch als nobile officium eines gönners, die hingeworfenen kутten aufzukaufen, zum beispiel durch eine einladung¹¹⁴. Das heisst: der māzen gab das geld oder eine einladung und erhielt dafür die flickenröcke, die er dann als zwischenbesitzer den derwischen wieder zurückschenkte. Diese rege-

¹⁰⁷ *Asrār* 351, 5 v.u. *Shuk.* 440, 14.

¹⁰⁸ *Asrār* 148 *Shuk.* 177, 8-17.

¹⁰⁹ *Asrār* 217-218 *Shuk.* 262-263.

¹¹⁰ *Asrār* 364, 16-17; *Shuk.* 457, 15-16.

¹¹¹ *Asrār* 104, anm. 8 *Shuk.* III, 17. Hier 222.

¹¹² Hier 288-289.

¹¹³ *Asrār* 223-224 *Shuk.* 270, 5-10.

¹¹⁴ *Asrār* 68, 8 *Shuk.* 72, 4. Hier 336, 342.

lungen und erwartungen stimmen mit einem teil der gepflogenheiten, die Ġullābī schildert¹¹⁴, überein. Weitere ausführungen darüber enthalten Suhrawardī's *ʿAwārif* kap. 25¹¹⁵ und Yahyā Bāharzī's *Awrād al-ahbāb* 2, 212-221. Der im entusiasmus abgeworfene oder zerrissene rock galt als von gott berührt und daher als besonders segensträchtig.

Bei ungebührlichem benehmen des novizen konnte der scheich ihm den flickenrock »ausziehen« (*bar-kašīdun*). Diese form der verlossung soll Quṣayrī an einem seiner schüler vorgenommen haben¹¹⁷.

Für die verleihung des flickenrocks ergibt sich aus den angeführten mitteilungen und aus anderen nachrichten, in denen wider erwarten der flickenrock nicht erwähnt wird, etwa folgendes bild: Das haarscheren beim eintritt in den dienst des scheichs oder in das noviziat war noch keine einrichtung (der spielmann im bad liess sich die haare aus eigenem antrieb schneiden). Die kleider aber wurden gewechselt. Der flickenrock, ob *ḥirqa* oder *muraqqa'*, war das normale »arbeitskleid« des novizen und der *ṣūfiyya*, wurde aber vielleicht nicht immer formell verliehen und vielleicht auch nicht von jedem und immer getragen. Darüber hinaus verlieh man aber dem ausgebildeten jünger, und zwar vor allem in den fällen, wo dieser auswärts ein eigenes zentrum errichten wollte oder sollte — vielleicht jedoch auch dann nicht regelmässig — einen neuen flickenrock, der ihm nicht mehr bloss die zugehörigkeit zur *ṣūfik*, sondern den abgeschlossenen lehrgang, die lehrberechtigung und den geistigen stammbaum des scheichs bescheinigte. Nach den vorliegenden nachrichten hat man nicht den eindruck, dass alle in dessen genuss kamen. Ausserdem aber konnte der ausgebildete *ṣūfi* von anderen scheichen flickenröcke entgegennehmen zum zeichen dafür, dass er auch von diesen als vollwertig anerkannt wurde und auch als ihr schüler betrachtet werden durfte¹¹⁸. Alle diese scheiche heissen in den *Asrār* 52, 9/Shuk. 55, 10 »lehrmeister« (*pir-i ṣulḥat*)¹¹⁹. Sie dürfen nicht in das schema vom *ṣayḥ at-tarbiya* und *ṣayḥ at-ta'lim* gepresst werden¹²⁰. Der flickenrock der entlassung, in der sprache der *Asrār* »stammflickenrock«

¹¹⁴ *Kaif ul-mahgūb* 544 Nicholson 418 (lover of God ist unrichtig, *mahbūb* ist ein gönner).

¹¹⁵ Entsprechend bei Kāṣimī: *Miḥāb ul-hidāya*, 194-202. Vgl. *Der Derwischentanz*, Asiatische Studien 8, 1954, 125-126.

¹¹⁶ *Asrār* 90, 8 Shuk. 103, 16.

¹¹⁷ *Asrār* 51 Shuk. 54, 6ff.

¹¹⁸ *Ṣulḥat* ist hier »schülerschaft, höflichkeit«.

¹¹⁹ *Tartīb as-sulūk*, Oriens 16, 1963, 2; *ḥurūṣūn* sind das ende der klassischen *ṣūfik*, passim.

(*hirqa-i ašf*), und der Nickenrock der anerkennung, in der sprache der *Asrār* »segensflickenrock« (*hirqa-i tabarruk*)¹²¹, waren nicht zum tragen, sondern zur aufbewahrung und zum vorzeigen bestimmt. Sie waren das unterpfand dafür, dass der betreffende mann sich nicht selbst zum *šūfī* ernannt hatte, sondern die bestätigung durch einen oder mehrere lehrer besass. Abū Saʿīd hatte den stammflickenrock von Sulami und den segensflickenrock von Qaṣṣāb - so wenigstens nach der familientradition. Dass Abū Saʿīd selber jemand einen solchen stamm- oder segensflickenrock überreicht hätte, ist, wenn man von der grünen *labāḥa* absieht, nicht bezeugt.

Von wichtigkeit und für unsere kenntnisse neu ist die bemerking der *Asrār*, dass der scheid den nickenrock auch einem blossen »gönner« (*nuḥibb*) verleihen konnte¹²². In diesem punkte bestand also keine scharfe grenze zwischen gönnern und novizen. Sollte Abū Nuṣr-i Šarwānī, der die grüne *labāḥa* Abū Saʿīds bekam, vielleicht doch nur zu diesen auserwählten gönnern gezählt haben und kein eigentlicher jünger Abū Saʿīds gewesen sein¹²³? Wohl kaum.

Den uns hier erteilten auskünften haftet der mangel starker lückenhaftigkeit an und vor allem das odium, dass sie samt und sonders aus den *Asrār* stammen, also in einigen kritischen fragen auffassungen erst des 12./13. jh. widerspiegeln könnten.

ABŪ SAʿĪDS ENGSTE MITARBEITER AUS DER JÜNGERSCHAFT

In der masse der jünger Abū Saʿīds, die sich äusserlich von den andern *šūfiyya* in nichts, von den nicht*šūfiyya* und blossen freunden wahrscheinlich aber durch die blaue kutte unterschieden, lässt sich zunächst keine eigentliche gliederung erkennen. Man gewahrt ansässige und zugereiste oder durchreisende, anfänger und ausgewachsene, eine grössere zahl von besuchern aus der schülerzahl Quṣayrīs, die als schnüffler in Abū Saʿīds konvent zu Nēšābūr aufgetaucht sein sollen¹²⁴, zehn ehemalige anhänger Quṣayrīs, die unter führung eines Rūbāhī zu Abū Saʿīd übertraten und auch nach dessen tod von Quṣayrī nicht mehr zurückgewonnen werden konnten¹²⁵, hospitanten und fluktuierende elemente, die einmal kamen und dann wieder gingen

¹²¹ *Asrār* 54, 5/Shuk. 57, 8.

¹²² *Asrār* 98 pu/Shuk. 54, 16/bs. Landolt 29a, apu.

¹²³ Hier 344-345.

¹²⁴ *Asrār* 83, 1/Shuk. 94, 7.

¹²⁵ *Asrār* 113-114; 368/Shuk. 135, 6-18, 463, 7ff.

wie Färmaḡī und Abū Bakr(-i) 'Abdullāh¹²⁶, einen mann, der die groben arbeiten verrichtete¹²⁷, einen leibbarbier, der das zahnholz des scheichs verwaltete und ihm den schnauzbart in ordnung brachte¹²⁸, einen vorbeter des scheichs¹²⁹, die »leser«, deren beziehung zu den ṣūfiyya aber meist unklar bleibt¹³⁰ und deren zwei einzig fassbare vertreter die muqriyān des scheichs 'Abdurrahmān und Abū Ṣālīh sind. Sie dürften beide ṣūfiyya gewesen sein. Dasselbe gilt wohl für den »schreiber des scheichs«, Abū l-Ḥasan-i A'raḡ-i Abīwardī (oder Abēwardī)¹³¹. Eine gewisse sonderstellung nimmt auch Abū Bakr-i Mu'addib ein, der als erzieher (*adib*) von Abū Sa'īds kindern oder »söhnen angestellt war¹³² und ausdrücklich als einer seiner besonderen novizen bezeichnet wird¹³³. Später hiess das *lālī*¹³⁴, hüter und hauslehrer der kinder. Abū Sa'īds kinder gingen jedoch auch in die schule. Er bediente sich, wie es scheint vor der zeit Abīwardīs, seiner, d.h. Abū Bakr-i Mu'addibs, auch als schreiber. Er diktierte ihm einmal ein amulett gegen krankheit¹³⁵, ein andermal die regeln für konvents-insassen¹³⁶. Er hiess mit vollem namen Abū Bakr Aḡmad b. 'Alī b. al-Ḥasan al-Mu'addib al-Bayhaḡi al-Ustuwā'ī, hatte später selber schüler und war 477/1084-5, als der aufständische Ṣihāb ud-dawla Takīš Ilyās B. Alp Arslān aus Saraḡs floh, noch am leben¹³⁷. Auch ein reicher ṣūfi in Ṣökām hatte für seine kinder einen erzieher, einen muqri aus Ṭös¹³⁸.

Deutlicher von der allgemeinheit der jünger Abū Sa'īds abgesetzt sind seine sogenannten »diener« (*ḡādim*, pl. *ḡādimān*) oder »leibdiener« (*ḡādim-i ḡāss*). Wir kennen ihrer drei, aber nur zwei haben profil.

¹²⁶ *Asrār* 196-197/Shuk 236, 4-20.

¹²⁷ *Asrār* 207-208/Shuk 248, 15-249, 7.

¹²⁸ *Asrār* 124/Shuk 146, 4-20.

¹²⁹ *Asrār* 220, 1-2/Shuk 263, 4-5.

¹³⁰ Hier 230-233.

¹³¹ *Asrār* 350/Shuk 438, 14-15. *Ḥāḡāt* 106/Shuk 61, 14-15.

¹³² *Asrār* 96; 165, 184, 287, var. 11/Shuk 98, 5; 199, 15-16, 222, 19, 223, 4; 360, 15-16. *Ḥāḡāt* 64; 77/Shuk. III, 10, 45, 7.

¹³³ *Asrār* 184, var. 18/Shuk. 222, 19-223, 1.

¹³⁴ Vgl. *Aḡāki* 912, 1-13.

¹³⁵ *Asrār* 287-288/Shuk. 360, 14-361, 4.

¹³⁶ *Asrār* 330-332/Shuk 416, 5-418, 4.

¹³⁷ Ibn-i Funduq: *Tārīḡ-i Bayhaḡ* (verfaßt 563/1168). III. Aḡmad-i Bahmanyār, Teheran 1317, 201. Zu Takīš Ilyās vgl. Ibn al-Aḡfir, jahr 477, Siḡt b. al-Ḡawzī: *Mir'at as-samāwāt*, al-ḡawḡidī al-ḡāssā bi-ta'rīḡ as-salāḡīqa bayna s-sanawāt 1056-1086, III. Ali Sevim, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları 178, Ankara 1968, 231 f.

¹³⁸ *Asrār* 190, 7-8/Shuk 230, 1-3.

Der dritte, sozusagen unbekannte, wäre ein Abū Sa'īd-i Ḥaṣṣāb¹³⁹. Es besteht aber der verdacht, dass es sich im grunde um einen überlieferer Abū Sa'īd Muḥammad b. 'Alī al-Ḥaṣṣāb handelt, von dem enkel Abū Sa'īds mehrere ḥadīṭe tradieren¹⁴⁰ und der erst vom verfasser der *Asrār* in einen diener umgewandelt worden ist. Der ältere der beiden besser bekannten ist Ḥasan-i Mu'addib, der jüngere 'Abdulkarīm, beide aus Nāsābūr, weltlicher herkunft, mit dem titel ḥwāḡa. Ḥasan bekehrte sich als erwachsener mann in einer versammlung des scheichs in Nāsābūr und blieb Abū Sa'īds diener bis an dessen lebensende¹⁴¹. 'Abdulkarīm wurde als kind von seinem vater in den konvent des scheichs zu Nāsābūr gebracht und von diesem dann als diener eingestellt¹⁴². Sie erscheinen in der überlieferung bald getrennt bald zusammen, jedenfalls aber nie so, dass man sagen könnte, der eine habe den andern auf seinem posten abgelöst. Sie blieben beide die leibdiener des scheichs bis zu dessen tod und heben sich so stark vom haufen der anderen jünger ab, dass ein mann zu einem andern sagen konnte: »Da kommen der diener des scheichs und die ṣūfiyya, die du schon lange suchst«¹⁴³, und ein erzähler berichtet: »Ḥasan-i Mu'addib und 'Abdulkarīm sowie die schaar der ṣūfiyya erhoben sich«¹⁴⁴. Ḥasan verdanken wir viele mitteilungen über begebenheiten aus dem leben Abū Sa'īds. Er war das faktotum des scheichs, borgte das geld, suchte mittel und wege, die ständigen schulden von Abū Sa'īds unternehmen zu zahlen, sorgte für die nahrungsmittel, wartete nach den versammlungen Abū Sa'īds auf dessen befehle¹⁴⁵, stellte ihm nachts die lampe hin¹⁴⁶, hielt beim ausreiten des scheichs die hand an dessen steigbügel¹⁴⁷, wusch kleider¹⁴⁸. Abū Sa'īd nahm ihn schwer in die kur, zuerst als es darum ging, ihn sein ziviles selbst- und standesgefühl auszutreiben

¹³⁹ *Asrār* 97 Shuk. 114, 9-10.

¹⁴⁰ *Ḥāḍir* 27; III, 97 Shuk. 16, 6-3; 47, 4; 56, 4. Vgl. Subki: *Tabaqāt*, 7, 327, anm. 1. Hiernach 389, anm. 46.

¹⁴¹ *Asrār* 71 Shuk. 75, 12-76, III. *Ḥāḍir* 57-58/Shuk. 34, 4-22. Die bekehrungsgeschichte findet sich umgestaltet, nach Balḥ verlegt und ohne namen wieder bei Aḥlāḳī 808, 10-809, 8.

¹⁴² *Asrār* 220 Shuk. 266, 6-17. Sein vollerer name lautete Abū l-Ḥasan 'Abdulkarīm b. 'Abdulfattāḥ (*Ḥāḍir* 45 Shuk. 27, 5).

¹⁴³ *Asrār* 166, 9 Shuk. 200, 16-17. In *Ḥāḍir* 66, Shuk. 39, 5 nur: »Der diener der ṣūfiyyā, den ihr sucht, ist gekommen«.

¹⁴⁴ *Asrār* 184, I Shuk. 222, 9-10.

¹⁴⁵ *Asrār* 283 Shuk. 354, 13-15.

¹⁴⁶ *Asrār* 279 Shuk. 349, 3-9.

¹⁴⁷ *Asrār* 172 apu/Shuk. 208, 12.

¹⁴⁸ *Asrār* 137, apu/Shuk. 163, 15-16.

und ihm süßliche selbsterniedrigung beizubringen¹⁴⁹, gab es ihm zu spüren, als er einmal aus lauter übermut dem kindererzieher und nichtschwimmer Abū Bakr-i Mu'addib mit dem kopf von hinten zwischen die gespreizten beine fuhr und ihn in den angeschwellenen fluss von Mēhana warf¹⁵⁰, und ertappte ihn auch, als er einmal auf der rückkehr von einem botengang in Nōqān bei scheich Muzaffar länger verweilen wollte¹⁵¹. Einmal sandte er ihn nach Marw¹⁵². 'Abdulkarīm war nach einer nebenüberlieferung aus Qazwīn ein hinkender junge, den der scheich für seine privaten bedürfnisse im dienst hatte. Nach dieser nebenüberlieferung war 'Abdulkarīm es, der dem scheich jeweils das zahnholz reichte¹⁵³. Davon weiss die hauptüberlieferung nichts. Ihr ist dafür folgendes zu entnehmen: 'Abdulkarīm war einmal im begriff, sprüche Abū Sa'īds für einen derwisch aufzuschreiben, wurde aber vom scheich daran gehindert¹⁵⁴, fächelte ein andermal dem scheich bei der mittagsruhe und vertrieb den zur unzeit eingetretenen leibschneider des scheichs mit schlägen, worauf ihn der scheich mit den worten verteidigte: »'Abdulkarīms hände sind meine händen«¹⁵⁵. Er hatte jeweils das nötige für die rituelle reinigung des scheichs vorzukehren und wurde daher vom scheich auch als sein leichenwäscher bestellt. Hasan sollte ihm dabei helfen¹⁵⁶.

Die beiden leibdiener des scheichs waren an keinen ort und an keinen konvent, sondern allein an die person des scheichs gebunden. Die quellen deuten mit keinem wort an, dass der eine in Mēhana, der andere in Nēšābūr zum rechten zu sehen hatte, wenn der scheich nicht da war oder wenn er kam. Beide standen stets zu seiner persönlichen verfügung. Von Hasan wird berichtet, dass er in Mēhana begraben liegt¹⁵⁷.

¹⁴⁹ *Asrār* 211-212; Shuk 253, 12-256, 4.

¹⁵⁰ *Asrār* 184-186; Shuk 222, 19-225, 100.

¹⁵¹ *Asrār* 124-125; Shuk 146, 21-147, 111. Mawlānā wurde ungehalten, als einer seiner vertrautesten anführer den versuch machte, web mit einem scheich einzulassen, der im gerüche stand, mit den pentern zu verkehren (*Risāla-i Firāqān* 84-85).

¹⁵² *Asrār* 339, 5; Shuk 428, 3-4.

¹⁵³ *RAFI* 113-114 »Hinkende (a'raq) vielleicht verwechselt mit Abū Sa'īds schreiber Abū l-Hasan-i A'raq (hier 361).

¹⁵⁴ *Asrār* 203; Shuk 243, 18-244, 8.

¹⁵⁵ *Asrār* 224-225; Shuk 271, 5-15.

¹⁵⁶ *Asrār* 354; Shuk 443, 14-18. *Ḥāwī* 108-109; Shuk 100, 5-7.

¹⁵⁷ *Asrār* 71; *pu-ult* Shuk 76, 17.

DIE »ZEHN GENOSSEN«

Weiter werden aus der jüngerschar Abū Sa'īds hervorgehoben die sogenannten »zehn genossen« (*aṣḥāb-i 'aṣar*). Es wird nicht gesagt, dass Abū Sa'īd zehn seiner anhänger selbst ausgewählt und sie selbst so bezeichnet habe, sondern es heisst nur, gott habe ihm zehn besondere genossen geschenkt wie dem profeten¹⁵⁸. »Man« (nicht er) habe sie so genannt.

Nun hat Abū Sa'īd sein leben mehrfach in auffallender weise nach dem vorbild des profeten gestaltet. In nachahmung des profeten, der infolge einer bei Uhud erlittenen fussverletzung auf den zehen gebetet hatte, will er in der gleichen haltung 400 gebetseinheiten verrichtet haben¹⁵⁹, ein kunststück, das ihm schon Ibn Ḥafṣ vor-gemacht haben soll¹⁶⁰. Später in Nēšābūr soll er den vater des Imām al-ḥaramayn als »freund gottes« (*ḥallī ullaḥ*) begrüsst, Quṣayrī als »gesprächspartner gottes« (*kalīm ullaḥ*) und sich selbst als »geliebten gottes« (*ḥabīb ullaḥ*) bezeichnet haben und damit haben andeuten wollen, dass jeder dieser genannten auf der stufe des entsprechenden profeten stehe, nach dem wort Mohammedi: »Die gelehrten meiner gemeinde sind wie die profeten der israeliten«¹⁶¹. Diese berichte scheinen zweifelhaft. Romantische verbrämungen des eigenen tuns, gefühlssteigernde identifikations- oder orientierungsspielereien mit hohen vorbildern waren an sich nichts ungewöhnliches. Der dichter Rubī'ī (gest. 702/1303 oder später) aus Fōsāṅ benannte in seinem unbesonnenen pulsplan gegen den regierenden kurtiden in Harūt seine trinkgenossen mit hochtönenden namen im stile des heldenepos¹⁶², und major P.M. Sykes mag die aufpeitschung der persischen soldaten vor der konstitutionellen monarchie mittels verweisen auf das *Šāhnāma* im grundsätzlichen wohl richtig geschildert haben¹⁶³. In der religiösen

¹⁵⁸ *Asrār* 361-362 Shuk 453, 4-11

¹⁵⁹ *Asrār* 37-38 Shuk. 38, 5-7 *Ḥātāt* 32-33 Shuk 19, 18-23. Hiervon 69

¹⁶⁰ *Sulṭ al-ta'zīr* 44, 2-3

¹⁶¹ *Asrār* 94-96 Shuk 110, 9-112

¹⁶² Muh. Zubayr as-Siddiqi: *The Ta'rūḡ Nāma-i Harūt of Sayyid ihn Muḥammad ihn Ya'qūb al-Harwī*, Kalkutta 1944, 454

¹⁶³ *The Glory of the Shīr World*, London 1910, 26, 28 (trahš). Das erste farb-bild vor dem titel stellt natürlich nicht Bēzān im brunnenschacht aus dem *Šāhnāma* dar, sondern den unglücklichen mann, der vor einem wüden kamel flüchtend in einen brunnen gestürzt ist, sich an pflanzen festhält, die von mäuse angefressen werden, auf schlangen zu stehen gekommen ist und aus der tiefe von einem drachen bedroht wird, aus *Kalīla wa-Dimna*, edd. Tāḥā Ḥusayn et 'Abdalwahhāb 'Azzām, Kairo 1941, 41/pers. version des Naṣrullāh-i Munšī, ed Muḡtabā Minawī, Teheran 1343, 56-57. Sanā'ī: *Ḥudūdī al-ḥaqīqa*, ed. Mudarrīs-i Radawī, Teheran 1329, 408-409.

sfäre besteht unter den frommen von vornherein das Ziel, so viel wie möglich dem Vorbild des Profeten nachzueifern. Neuerungen und Wiederherstellungen gewesener Zustände werden oft mit Berufungen auf den Profeten begründet. Der heilige Miyāngiyū (gest. 1045/1625) von Lahore hob das Verhältnis Meister-Novizen (*pir-murīd*) auf und nannte seine Anhänger ausschliesslich »genossen« (*yārān*), da auch der Profet keine Novizen gehabt hatte¹⁶⁴. Er setzte seine Leute auch nicht in die Fastenkur der Klausur, sondern schickte sie hinaus ins Freie¹⁶⁵. Wie der Profet selber sichtlich biblischen Vorbildern zu folgen sich bemüht hatte, so legten es besonders die muslimischen Führer, die sich als mahdiyyūn verstanden, darauf an, in einigem dem Profeten zu gleichen. Man hat auf solche Gleichungen zwischen dem šīʿi-midischen mahdī und dem Profeten hingewiesen, darunter auch auf den Begriff der *hiğra* »Auswanderung«¹⁶⁶. Diesen Begriff verwendete später dann auch der sudanesisch-mahdī Muḥammad Aḥmad (gest. 1885 n. Chr.) für einen seiner militärischen Rückzüge¹⁶⁷, aber auch für Abrahams Auswanderung aus seiner Heimat¹⁶⁸. Muḥammad Aḥmad will in einer Vision auch gesehen haben, wie der Profet die Stühle der vier »rechtgläubigen Chalifen« mit Leuten aus seiner Anhängerschaft besetzte, den ʿUtmān allerdings mit Ibn as-Sanūsī¹⁶⁹. ʿAbdallāh, der Nachfolger des mahdī, nimmt bei ihm die Stelle Abū Bakrs ein¹⁷⁰. Muḥammad Aḥmad will vom Profeten vernommen haben, dass er, der mahdī, aus dem Licht des Herzens des Profeten geboren, seine Genossen gleich den Profetengenossen seien und im Rang ʿAbdalqādir al-Ġilānī gleichkämen¹⁷¹. Mit Erlass vom 20. ġumādā II 1301/17. April 1884 verbot er zum zweiten Mal, seine Anhänger derwische zu nennen, und verlangte dafür »helfer« (*tanṣār*), wie Mohammed seine medizinischen Gefolgsleute genannt hatte¹⁷².

Der mahdī der almohaden, Ibn Tūmart (gest. 524/1130), hiess wie der Profet Muḥammad b. ʿAbdallāh, nahm die Huldigung

¹⁶⁴ Dūrānukōh *Sakīnat al-mahdiyya*, edd. Fārā Cand et Muḥ. Riğā Ġalālī: Nāyīn, Teheran 1965, 73-74.

¹⁶⁵ Ib. 240.

¹⁶⁶ Tilman Nagel: *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte des Risālat al-ḥiğra al-dāʿiyya*, Bonn 1972, 32-33.

¹⁶⁷ F.R. Wingate: *Mahdism and the Egyptian Sudan*, London 1968, 65, 70. Muḥammad Ibrāhīm Abū Salīm *Manādir al-mahdiyya*, ohne Ort 1969, 75.

¹⁶⁸ Wingate 66, 72 *Manādir* 75.

¹⁶⁹ Wingate 71 *Manādir* 73.

¹⁷⁰ Wingate 229.

¹⁷¹ Wingate 45, 47, 72 *Manādir* 74.

¹⁷² Wingate 48 *Manādir* nr 89, 296-297, mit anm. 1.

seiner anhängen zu den gleichen bedingungen an wie Mohammed, las zehn seiner ersten anhängen, der ersten »auswanderer« (*muhāğirūn*), aus und nannte sie »die gemeinschaft« (*ḡamā'a*), sowie fünfzig andere, die der zweiten klasse angehörten, und bezeichnete die soldaten, aus denen sich seine armee zusammensetzte, als die »gläubigen« und »einheitsbekenner« (*muwāḥḥidūn*), wovon ihre bewegung bekanntlich den namen hat¹⁷³. Auch er nannte seinen rückzug aus Tinmallal »auswanderung« (*hiğra*) = anlehnung an die profetenbiografie¹⁷⁴. Ahmad ar-Rifā'i (gest. 578/1182) soll zehn fuqarā' auf die pilgerfahrt vom jahr 555/1160 mitgenommen haben, auf der ihm dann in Medina, laut den hagiografischen werbeschriften, sein urahn Mohammed die hand aus dem grab entgegenstreckte¹⁷⁵. Der in der zweiten hälfte des 7./13.jh. in Assuan verstorbene scheich Muhammad b. Yūsuf al-Uswānī nannte seine zehn söhne »die zehn genossen«¹⁷⁶. Gewiss ist zehn eine runde, archetypische zahl, die eine vollständigkeit darstellt. Schon in sure 2, 196 heist es: »Dies ergibt zusammen zehn«. Nizām al-mulk erbaute 10 madāris seines namens¹⁷⁷, und in *Asrār* 194/Shuk. 232, 19 ruft er einmal 10 scheiche zusammen, um ihnen die jährliche subvention auszuhändigen. Abū Sa'īd stellt 10 regeln für die scheiche, 10 für die novizen und 10 für die konventsinsassen auf¹⁷⁸. Aber hinter den zehn auserwählten Ibn Tūmarts, hinter den zehn genossen Uswānīs und hinter den zehn genossen Abū Sa'īds steht die erinnerung an »die zehn, denen das paradises verheissen ist« (*al-'alāra al-mubāṣṣara*), aus der lebensgeschichte des profeten. Zuhārī (gest. 538/1144) widmete ihnen eine monografie¹⁷⁹. Die ersten vier sind die vier »rechtgläubigen chalifen«.

¹⁷³ Ignaz Goldziher: *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung*, ZDMG 41, 1887, 119. Ignaz Goldziher: *Le Livre de Mohammed ibn Tūmart*, Algier 1903, arab. text 9-10, aus Marrākuṣīs *Isūğab Dāzu Mu'ğab*, 2 Bde RPA Dary, Leiden 1847, 244-248. El (beide ausgaben) s.v. Ibn Tūmart. Ch.-André Julien: *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris 1968-69, 2, 98.

¹⁷⁴ Hopkins in 2 s.v. Ibn Tūmart.

¹⁷⁵ 'Izz ad-din Ahmad as-Ṣayyād ar-Rifā'i: *Al ma'arif al-muhammadiyah fi l-waḥd'ij al-ahmadiyah*, Bulaq 1305, 85-14.

¹⁷⁶ Uḏḏuwi: *At-tāfi' ar-ṣa'id*, 643.

¹⁷⁷ Nāğī Ma'rūf: *Madāris qabla n-Nizāmīya*, Mağallat al-mağma' al-'ilm ul-'irāqī 22, 1973, 105.

¹⁷⁸ *Asrār* 329 pu-332 S Shuk 414, 16-418, 4.

¹⁷⁹ *Ḥağā'is al-'alāra al-kurām al-ḥarara*, 2 Bde Bahiğo Būqir al-Ḥasunī, Bagdad 1968. Die zehn sind aufgezählt auch in Mustamlis *Ṣağh-i Ta'aruf*, lith Lucknow 1912, 3, 27, mitte. Vgl. Wensinck El (beide ausgaben) s.v. al-'Ağara al-mubāṣṣhara. Ernst A. Gruber: *Verdienst und Rang*, (diss.) Freiburg i. Br. 1975, 46-47.

Es ist jedoch sehr zu bezweifeln, ob Abū Sa'īd selber eine solche auswahl unter seinen schülern getroffen hat. Die überlieferung berichtet nämlich, dass er die zehn erst nach seinem tod (sic) in bestimmte gegenden gesandt habe, wo ihre nachkommen noch heute, das heisst zur zeit der abfassung der *Asrār*, »die führer dieser religiösen schar«, der *sūfiyya*, seien¹⁸⁰. Das lässt die Vermutung aufkommen, dass hier personelle und territoriale ansprüche erhoben und begründet werden, die zu lebzeiten des scheichs noch nicht bestanden. Die verantwortung dafür hat vorläufig die redaktion der *Asrār*, sie allein, zu tragen. Die *Hālikāt* enthalten keinen hinweis auf die »zehn genossen« Abū Sa'īds. Der mythos könnte jedoch bis auf die erste oder zweite generation nach Abū Sa'īd zurückgehen, da ein berichterstatler aus jener zeit ihn im munde führt¹⁸¹.

Nur zwei mitglieder dieses hohen kollegiums erscheinen in den *Asrār* mit namen: Abū Sa'īd Dōst-i Dādā, dem und dessen nachkommen der scheich eines tages »Bagdad gab«¹⁸², und 'Abduššamad b. al-Ḥusayn (Ḥasan) al-Qalīnisi (?) aš-Sūfī as-Sarāḥsī¹⁸³. 'Abduššamad könnte identisch sein mit einem 'Abduššamad, der andernorts als einer der »grossen jünger« des scheichs eingeführt wird¹⁸⁴. Es gibt jedoch noch einen 'Abduššamad Ḥ. Muhammad as-Sūfī as-Sarāḥsī¹⁸⁵.

Von der funktion als sendlinge des scheichs her gesehen könnten noch der reiche Abū Naṣr-i Šarwānī und Abū 'Amr-i Bašhwānī¹⁸⁶ zu den zehn gehört haben. Doch wird keiner von ihnen direkt zu ihnen gestellt.

Šarwānī soll im auftrag des scheichs in Šarwān einen konvent errichtet haben, der im 6./12.jh. noch unter seinem namen bekannt war¹⁸⁷. Der von Šarwānī so geschaffene stützpunkt hat vielleicht etwas damit zu tun, dass in den folgenden jahrhunderten nachkommen Abū Sa'īds in jener gegend am Kaukasus lebten. Der dichter Ḥāqānī (gest. 595/1199) hatte einen freund aus Abū Sa'īds nachkommenschaft, namens Rašīd ud-dīn Abū Bakr¹⁸⁸, und in Urdūbād (russisch-Ädgarbūyġān) liegt das grab eines Tāġ ud-dīn

¹⁸⁰ *Asrār* 362, 3-4; Shuk. 453, 8-10.

¹⁸¹ *Asrār* 115, 2-3; Shuk. 137, 9.

¹⁸² *Asrār* 361; Shuk. 453, 1.

¹⁸³ *Asrār* 115, 2-3; Shuk. 137, 8-9.

¹⁸⁴ *Asrār* 35 (var.); Shuk. 35, 6.

¹⁸⁵ *Asrār* 198; Shuk. 237, 22.

¹⁸⁶ Die vokalisation der konsonanten Bāḥ ist nirgends angegeben.

¹⁸⁷ *Asrār* 145 ult-146; Shuk. 174. Hier 426.

¹⁸⁸ *Tuhfat ul-'Irāqayn*, ed. Yahyā Qarīb, Teheran 1333, 244.

'Alī-i Šayḥ Abū Sa'īd aus der 7. generation unseres Abū Sa'īd, also wohl aus dem 7./13.jh.¹⁸⁹ Wenn die abstammung Rušīd ud-dīn von unserm Abū Sa'īd im leisen zweifel gezogen worden ist, weil auch bei Baku das grab eines Abū Sa'īd Abū l-Ḥayr gezeigt wird¹⁹⁰, so ist daran zu erinnern, dass viele grosse mystiker im fremden ländern scheingräber haben, der Abū Sa'īd Abū l-Ḥayr von Baku also kein zweiter träger des gleichen namens zu sein braucht. Dem vernehmen nach hat er auch in dem dorf Mahna bei Turbat-i Ḥaydariyya ein grab, verständlich wegen des ortsnamens¹⁹¹. Mit Šarwān/Širwān ist schwerlich das zwischen Buḡnūrd und Qūcān gelegene Širwān gemeint, obwohl es geografisch viel besser zu Mēhana und Nēšābūr passen würde als das kaukasische.

Abū 'Amr-i Bašhwānī gründete nach der überlieferung in Bašhwān bei Nasā mit dem erlös aus einem zahnholz Abū Sa'īds ebenfalls einen noch im 6. 12.jh. bestehenden konvent. Das zahnholz, das er verkaufte, war eines von dreien, die ihm Abū Sa'īd mitgegeben hatte. Das wasser, in dem man es badete, wurde heilkräftig. Die beiden andern zahnholzer liess Bašhwānī, wie es heisst, sich ins grab mitgeben. Die erzählung der *Asrār* macht Bašhwānī zu einem älteren frommen mann, der erst nach 30-jährigem aufenthalt in Mekka zu Abū Sa'īd nach Mēhana gekommen sein soll¹⁹². Kennt man einmal die veränderungen, denen die fabulierlust und -kunst der *Asrār* einen gegenstand unterwirft – ein schlagendes beispiel wird im abschnitt über Dōst-i Dāḡū sogleich folgen – so wird man trotz chronologischer unstimmigkeiten und wohl auch biografischer schwierigkeiten nicht zögern, Abū 'Amr-i Bašhwānī mit dem süßscheich Abū 'Amr Ahmad b. Muḥammad b. 'Uṣmān al-Bašhwānī an-Nasawī zu identifizieren, der beim Imām al-ḥaramayn Abū l-Ma'ālī al-Ġuwaynī (419-478/1028-1085) gehört und 400-472/1009-10-1079-80 gelebt hat¹⁹³.

Als fünfter würde sich ein Muḥammad-i Šōkānī nicht schlecht hier anreihen. Dieser war zuerst ein weltlicher herr »mit kaftan und hut«, bekehrte sich dann, baute in Šōkān (zwischen Sarāḥs und Bāward)

¹⁸⁹ *Ġaṣṭār-i Kandālī: Šams ul-dīn Maḥmūd b. 'Alī wa Ḥāqānī-i Šarwānī, Naṭriyya-i Dānīškada-i Adabīyyāt wa 'Ulūm-i Insānī-i Tabrīz* 23, 1350, 170.

¹⁹⁰ *Ib.*

¹⁹¹ *Asrār*, III. Ahmad-i Bahmanyār, Teheran 1313, einleitung seite h, anm. 1. B.J. Spooner *The Function of Religion in Persian Society*, Iran 1, 1963, III unten, 90. Das geschichtliche verhältnis zwischen dem dorf und dem grab ist allerdings noch nicht geklärt.

¹⁹² *Asrār* 167-169; Shuk. 201, 12-204, 14. Hier 426.

¹⁹³ Šarīfīnī 34b, 17-19.

einen konvent für vierzig şüfiyya, einen kuppelbau und das minarett der dortigen freitagsmoschee¹⁹⁴. Aber auch ■ wird nirgends als einer der zehn bezeichnet.

DIE GESCHICHTE VON DÖST-I DÄGÄ

Den schritt von Mēhana nach Nēšābūr, der zweiten stadt im östlichen chalifenreich, hatte Abū Sa'īd, wie wir gesehen haben, selbst vollzogen. Den zweiten schritt, von Nēšābūr nach Bagdad, ■ die erste stadt des reichs, tat erst sein schüler Döst-i Dägä, angeblich nach dem ableben des scheichs. Über ihn und seine konventsgründung in Bagdad gibt es zwei versionen a) und b), die im interesse der wahrheitsfindung und auch zur beleuchtung der arbeitsweise des verfassers der *Asrār* oder eines erzählers, dem er folgt, nebeneinander gestellt werden müssen.

a) Die *Asrār* geben diese — ebenso glatte wie spannende — erzählung¹⁹⁵: Eine alte küchenmagd namens Dägä-i Maṭbahī, etwa »Küchenmarie«, im haus Abū Sa'īds zu Mēhana hatte einen sohn mit namen Abū Sa'īd, den sie immer mit »Maries schatz« (*döst-i Dägä*) rief. Zur heissen mittagszeit, als der scheich in seiner zelle und die şüfiyya in der moschee sich hingelegt hatten, musste ihr eines tages der kleine einen krug wasser bringen. Nachdem er »mit brennenden füßen und triefenden augen« den krug für die şüfiyya ins haus geschleppt hatte, sagte Abū Sa'īd in seiner zelle laut: »Für diesen krug wasser gebe ich hiermit Bū Sa'īd Döst-i Dägä Bagdad«. Der name blieb ihm. Der junge wuchs im dienste des scheichs heran und wurde einer der »zehn genossen«, die der scheich nach seinem tod je in eine gegend sandte und die dort grosse leute und führer dieser religiösen schar (*şā'ifā*) wurden, ebenso nach ihnen ihre söhne.

Kurz vor dem tod schickte Abū Sa'īd ihn zum sultan von Gāznā, wo er versuchen solle, einen betrag von 1000 dinar zur abzählung der schulden in Mēhana zu erhalten, damit er in frieden sterben könne. Abū Sa'īd tröstete den zögernden Döst-i Dägä mit der versicherung, er habe (auf übersinnlichem weg) mit dem sultan die sache bereits geregelt, und verabschiedete ihn auf nimmerwiedersehen, da er vor seiner rückkehr das zeitliche segnen werde. Nach seiner rückkehr

¹⁹⁴ *Asrār* 189-190/Shuk. 229-230, 7. Das verhältnis dieses Muhammad-i Šökānī zu dem späteren ḥādīm-i šayḥ pir Muḥammad-i Šökānī (*Asrār* 72 f. Shuk. 76, 18-19, var.) ist nicht klar. Hier 424. Vielleicht war er sein vorfahr (hier 427).

¹⁹⁵ *Asrār* 361-367/Shuk. 452-462. Nicht in *Hātār*.

solle er aber nur drei tage in Mēhana verweilen und dann in das ihm (Dōst-i Dāḡā) und seinen nachkommen gelobte Bagdad weiterwandern. Dōst-i Dāḡā reiste nach Ġaznīn, gedachte hier zuerst, in einer moschee nahe beim palast einen höfling ins vertrauen zu ziehen, geriet aber unversehens vor den palast selbst, die wachhabenden machten ihm von selbst eine gasse, der verantwortliche liess ihn am eingang platz nehmen, erschien gleich wieder mit der frage, ob er scheich Bū Sa'id Dōst-i Dāḡā, der jünger des Abū Sa'id b. Abī l-Ḥayr sei, und wurde sofort vor den sultan geführt. Dieser erzählte ihm, dass er vor 40 tagen im traum durch Abū Sa'id von seinem kommen und von der bestehenden schuld unterrichtet worden sei, dass er es übernommen habe, die fälligen zahlungen zu leisten, und dass der scheich bald sterben werde. Es folgen schilderungen der grosszügigen aufnahme, die Dōst-i Dāḡā im palast fand, und die bemerkung, dass er schöne »šūfīkleider« erhielt. Am vierten tag übergab ihm der sultan 3000 dinar: 1000 zur abzahlung der schulden, 1000 zur abhaltung einer totenfeier für Abū Sa'id in Mēhana¹⁴⁶, und 1000 als schuhgeld für Dōst-i Dāḡā selbst. Dieser reiste mit der »karawane Hurāsāns«, unter dem besonderen schutz des sultans von Ġaznīn (der damals in Hurāsān nichts mehr zu sagen hatte, weil das land in den händen der seldschuken lag), und erreichte Mēhana am vierten tag nach Abū Sa'id's hinscheiden, von den söhnen und novizen des scheichs in aller form abgeholt.

Nachdem die feiern am grab Abū Sa'id's, zu denen Dōst-i Dāḡā auch sein schuhgeld beigesteuert hatte, beendet waren, nahm Dōst-i Dāḡā am vierten tag den weg nach Bagdad unter die füsse. In Bagdad stieg er, mittellos wie er war, in einer moschee am westufer des Tigris ab, das damals das eigentlich bewohnte viertel Bagdads war. Ein freund, dem er sein vorhaben, einen konvent für die šūfiyya einzurichten, unterbreite, riet ihm, in einem brief den chalifen — es müsste al-Qā'im (422-467/1031-1075) gewesen sein — um ein stück land auf der ostseite des Tigris anzugehen. Dōst-i Dāḡā, der sich dem chalifen als mann aus Hurāsān und schüler des Abū Sa'id b. Abī l-Ḥayr empfahl und schrieb, dass er aus Mēhana gekommen sei, wurde ermächtigt, sich ein gelände auszusuchen. Er wählte etwa 2000 quadratellen, steckte es mit stroh, das er hinstreute, ab, trug dann auf dem rücken gebrannte ziegel, die er von zerfallenen häusern sammelte, dorthin und lud gleich eine hurāsānische pilgerkarawane,

¹⁴⁶ Schon besprochen hier 261.

deren mitglieder zum teil şūfiyya waren, die ihn von Mēhann her kannten, ja seine novizen waren, ein, ihre zelte ■ dem areal seines zukünftigen konvents aufzuschlagen. Döst-i Däğä erbettelte mit dem korb tagsüber das nötige geld und bewirtete abends seine gäste. Er rief zu den ritualgebeten aus, machte den vorbeter, rezitierte am morgen mit den gästen im kreis herum den koran und erhielt bei der weiterreise der karawane von jedem ein zeichen der aufmerksamkeit. Darauf begann Döst-i Däğä sofort mit dem aufbau, errichtete die vier aussenmauern, eine grosse halle (oder terrasse, *suffa*), einen gemeinschaftsraum (*ğamā'at'hāna*), eine küche, latrinen, einen moscheeraum, türen, zimmer (*huğrathā*). Als die karawane von Mekka zurückkehrte, konnte sie in einen fertigen konvent einziehen, und die pilger staunten nicht wenig über das ■ so kurzer zeit entstandene gebäude. Döst-i Däğä sorgte ■ der gleichen weise für sie wie das erste mal und wurde beim abschied wieder beschenkt. Nach dem wegzug der karawane widmete er sich dem weiteren ausbau, fügte ein warmbad hinzu und stattete das haus mit den nötigen teppichen aus, ja er richtete vor dem konvent einen markt mit läden, eine karawanserei und anderes ein und fand den zulauf der şūfiyya aus allen gegenden. Man bewunderte allenthalben das schöne werk, und die meisten bewohner Bagdads wurden seine freunde (*murid*).

Eines nachts erschien der chalife mit seinen engsten vertrauten, wie dem hausmeier (*ustād ud-dār*), kämmerer (*hägib ul-bāh*), schatzverwalter (*şāhib ul-muḥizan*) und anderen, besichtigte den konvent, ■ dessen gemeinschaftsraum mehr als ■ şūfiyya auf ihren gebetsteppichen sassen, liess sich von Döst-i Däğä die wundertaten Abū Sa'ids erzählen, wurde freund dieser religiösen schar (*murid-i in jā'ifa*) und befahl seinem palastmeister (*ustād-i sarāy*). Döst-i Däğä jederzeit unangemeldet zu ihm vorzulassen. Er erlegte Döst-i Däğä die sorge für alle muslime auf, verlangte von ihm berichte über alles, was er erfahre, und versprach, jeweils in seinem sinne zu entscheiden und zu handeln. Am andern tag stattete Döst-i Däğä dem chalifen einen gegenbesuch in seinem palast ab und erhielt eine bestätigung dessen, was ihm am vorabend zuerkannt worden war.

Von da an siedelten sich immer mehr leute in der umgebung des konvents Döst-i Däğäs an, sein ansehen beim chalifen wuchs, und der chalife entschloss sich, auch seinerseits die residenz vom westufer des Tigris ans ostufer zu verlegen. Anders als beim eintreffen Döst-i Däğäs bekam nun das ostufer das gesicht einer gepflegten stadt, und das westufer verfiel. Döst-i Däğä wurde grossreich (*şayḥ ul-şuyrah*)

Bagdads und genoss eine hochachtung, die der des chalifen nicht nachstand — durch den segens des blicks Abū Sa'īds.

Der verfasser der *Asrār* fügt hinzu: Noch heute sind die nachkommen Dōst-i Dādās die grossscheiche (*ṣayḥ uš-ṣayḥ*) Bagdads. Binden und lösen steht in ihrer gewalt, und sie setzen jeweils den chalifen ein (*ḥalifa-nisān*), in dem sinne, dass der älteste nachkomme Dōst-i Dādās den chalifen, der sich als neuer herrscher niedersetzen will, bei der hand ergreift, auf dem kissen platz nehmen lässt und ihm als erster huldigt¹⁹⁷. Erst nach ihm folgen die söhne des chalifen selbst, dann die vertrauten und emire, dann das volk.

b) Die zweite version steht bei einem zeitgenossen Muhammad b. Munawwars in Bagdad, bei Ibn al-Ġawzī (gest. 597/1201): *Al-muntaẓam fī ta'rīf al-mulūk wa-l-umam*, Hyderabad 1357-9, 9, 11 (jahr 477), und lautet so: »Ahmad b. Muhammad b. Dāst, Abū Sa'd an-Naysābūrī as-Ṣūfī. Er war eine zeitlang schüler (*ṣāhib*) Abū Sa'id b. Abī l-Hayr, reiste viel herum und machte mehrfach die pilgerfahrt, bis schliesslich der weg der pilgerfahrt unterbrochen wurde. Er pflegte eine anzahl fuqarā' (= ṣūfiyya) um sich zu versammeln, mit ihnen herumzuziehen, die beduinensämme zu besuchen und von lager zu lager zu wandern. Einmal kam er aus der wüste, stieg bei seinem genossen Abū Bakr al-Turayḥī¹⁹⁸, der eine kleine zelle hatte, ab und sprach zu ihm: 'Abū Bakr, wie wäre es, wenn ich für die genossen eine geräumigere stätte mit höherem eingang als diese baute?' Turayḥī erwiderte: 'Wenn du den ṣūfiyya einen konvent (*ribāṭ*) baust, so gib ihm ein tor, durch das ein kamel samt seinem reiter einziehen kann!' Abū Sa'd begab sich nach Naysābūr, verkaufte dort seine sämtlichen güter, kehrte nach Bagdad zurück und schrieb an al-Qā'im bi-amr allāh ein bittgesuch um eine trümmerstätte¹⁹⁹, auf der er einen konvent errichten könnte. Er hatte gewisse dienste aus der zeit Basūsīrīs (gest. 451/1060) vorzuweisen. Der chalife erteilte die erlaubnis und liess ihm die orte anbieten. Er baute den konvent, versammelte viele

¹⁹⁷ Ähnlich wünschte einmal die fürstliche besitzerin eines konvents in Tukāt, dass die einsetzung (*nisān*) eines neuen scheichs von Mawlānās enkel Čalahī 'Arīf vorgenommen werde (Aḥsāki 952, 7-9).

¹⁹⁸ *Muntaẓam* 9, 138-139 (jahr 497). Ahmad b. 'Alī b. al-Husayn b. Zakariyyā, Abū Bakr al-Turayḥī (412-497/1022-1104), schüler des Abū Sa'id b. Abī l-Hayr, als gebets-ausrücker für seine starke stimme berühmt, als traditionarier verrufen. Subḥī *Ḥabaqūt*, nr. 259 (4, 39-40), verteidigt ihn. Die arabisierung des ortsnamens Turḥīz Turḥīs in Turayḥī ist wohl nicht ohne seitenblick auf die pflanze *turḥū* (pl. *tarḥīṭ*) »cynomorium coctineum« vor sich gegangen; vgl. Yāqūt *Iḥṣām*, Turayḥī.

¹⁹⁹ *Ḥab* im druckfehler für *ḥaraba*.

genossen, holte Abū Bakr at-Turayṭī, hiess einen mann ein kamel besteigen, und dieser zog als reiter durch das tor ein. Abū Sa'd sagte zu Turayṭī: 'Abū Bakr, ich habe ausgeführt, was du angabst'. Dann aber, im jahr 466/1074, kam die überschwemmung und riss den konvent ein. Abū Sa'd stellte ihn schöner wieder her, als er gewesen war. Vor der erbauung des konvents war er jeweils im konvent 'Attāb abgestiegen. Eines tages war er ausgegangen und hatte weissbrot gesehen und sich gesagt: 'Die ṣūfiyya sehen nie solches brot. Sollte es mir vergönnt sein, einen konvent zu bauen, so lege ich urkundlich fest, dass den ṣūfiyya kein schwarzbrod vorgesetzt wird'. Tatsächlich ist es dort heute so. Abū Sa'd starb in der nacht auf den freitag und wurde noch am gleichen tag bestattet, am 9. rabī' II 477/15. august 1084. Er wurde auf dem friedhof des ḥāb Abraz begraben. Er hatte ein alter von über 70 jahren erreicht und letztwillig verfügt, dass er seinen sohn, der damals erst 12 jahre alt war, als nachfolger einsetzen.

Ibn al-Aṣīr, der seinen tod 2 jahre zu spät, ins jahr 479/1086, datiert vermerkt folgendes über ihn: »Im rabī' II starb ṣayḥ aṣ-ṣuyūḥ Abū Sa'd aṣ-Ṣūfī an-Naysābūrī. Er war es, der den bau des konvents am Mu'allākanal unternahm und dessen stiftungen festlegte. Es ist heute das ribāṭ ṣayḥ aṣ-ṣuyūḥ. Er legte auch die stiftungen der madrasa Nizāmiyya fest. Er besass hohes streben und setzte sich für jeden, der zu ihm seine zuflucht nahm, aufs energischste ein. Er erneuerte das grabmal des Ma'nīf al-Karḥī nach einer feuersbrunst. Beim sultan (oder der regierung) stand er in hohem ansehen, ja man sagte: Wir danken gott, dass er den kopf Abū Sa'ds aus einem flickenrock hat herausragen lassen und nicht aus einem kaftan, sonst hätten wir ihn umgebracht«²⁰⁰.

Kürzer fassen sich Qahabī, Yāfī' und Ibn al-'Imād (der Qahabī ausschreibt). Auch sie verlegen den tod Abū Sa'ds ins jahr 479/1086 und erwähnen den konvent, geben aber den titel ṣayḥ aṣ-ṣuyūḥ nur der person, nicht dem konvent, und behaupten im übrigen, er habe grossen einfluss bei der regierung besessen und sei von Nizām al-mulk hochgeschätzt gewesen²⁰¹.

Ibn Kaṭīr setzt seinen tod richtig auf 477/1084, verlegt seinen konvent, in den man auf einem kamel hineinreiten könne, aber nach Nēzābūr und lässt ihn, falls das nicht einfach ein fehler des textes

²⁰⁰ Kāmīf, jahr 479.

²⁰¹ Al-'ibār fī ḥikmat man ḡabab, *Min'at al-rivān. Saḡarāt*, jahr 479.

oder druckes ist, über 90 statt bloss über 70 jahre alt geworden sein. Zum nachfolger in der leitung des konvents habe er seinen sohn Ismā'il ernannt²⁰².

Dieser, Abū l-Barakāt Ismā'il b. Aḥmad, stand tatsächlich dem von seinem vater gegründeten »konvent des grossscheichs« von 477/1084 bis zu seinem tod 541/1146 vor. Er starb 76/74-75 jahre alt oder noch ein jahr älter, und einige wochen später wurde für ihn eine totenfeier (urs) abgehalten, bei der die konventsscheiche, herren der regierung und theologen zusammenkamen und für essen, trinken und süssigkeiten 300 dinar ausgegeben wurden²⁰³.

Sein nachfolger war sein sohn Šadr ad-din 'Abdarrāḥīm b. Ismā'il, ein bedeutender mann auch im dienste der politik des chalifen. Er starb auf dem rückweg von einer im auftrag des chalifen unternommenen reise in Raḥba 580/1184²⁰⁴.

Ihm folgte sein bruder Abū l-Ḥasan 'Abdallāḥ b. Ismā'il (geb. 513/1120) und behielt das amt bis zu seinem tod, der ihn 596/1200 in Damaskus ereilte²⁰⁵.

Eine dritte version c), die wir hier nur anhangsweise und mit allem vorbehalt wiederzugeben wagen, weil sie uns nicht nachprüfbar ist, behauptet, schon der weise Ibn al-Muslima (ra'is ar-ru'asā'), gegner Basāsiris und von diesem später (450/1059) grausam hingerichtet, habe den gedanken gehabt, einen šayḥ šuyūḥ in Bagdad einzusetzen, und einen (anscheinend älteren) bruder Dōst-i Dādās namens Abū l-Barakāt Ismā'il b. Aḥmad b. Dōst an-Naysābūrī dazu ernannt. Dieser habe vom amīd des 'Irāq Abū Naṣr Aḥmad b. 'Alī eine stiftung zum bau des ribāṭ šayḥ aš-šuyūḥ erhalten, sei aber schon 441/1050 gestorben und habe seinen konvent unserm Dōst-i Dādā hinterlassen. Die verantwortung für diesen bericht steht bei Louis Massignon, der uns die quellen verschweigt²⁰⁶.

²⁰² *Al-ḥidāya wa-n-nihāya*, Kairo 1351-1358, 12, 126.

²⁰³ *Muntazam* 10, 121. Ibn al-Aṣṣir, jahr 541 (hawādīṭ).

²⁰⁴ Ibn al-Aṣṣir, jahr 580. Angelika Hartmann *un-Nāṣir li-Din Allāh*, index s.v. Šadr ad-Din (Šayḥ aš-šuyūḥ).

²⁰⁵ Ibn as-Sā'ī *Al-āzma' al-muḥtaṣar*, 37. Abū Sāma: *Al-dawla 'alā r-Rawḍatayn* (= *Tarīḡim riḡāl al-qurayn as-sādis wa-s-sābi'*), Kairo 1947, 17. Im jahr 596-1200 starb Diyā' ad-din 'Abdallāḥ b. Ismā'il b. šayḥ aš-šuyūḥ Abī Sa'd. Abū Sāma gibt als geburtsdatum 523-1129 an. Ein sohn 'Abdallāḥs namens 'Abdarrāḥmān lebte den *Šahīh* des Muslim; *Sadd al-cār* 326, 1. Dasselbst in der anmerkungangaben über seinen vater und grossvater.

²⁰⁶ Massignon: *Passion*, neuausgabe, 2, 76 und 162.

DER GESCHICHTLICHE DÖST-I DĀĞĀ

Ein vergleich zwischen der version der *Asrār* (a) und der version des Ibn al-Ġawzī (b) zeigt folgende übereinstimmungen: Abū Sa'd ist schüler des Abū Sa'īd b. Abī l-Ḥayr. Er bespricht sich in Bagdad mit einem freund und baut dann mit dem segnen des chalifen auf einem gelände, das ihm dieser zur verfügung gestellt hat, einen şūfikonvent. Mit dem bericht Ibn al-Aḡīrs hat die version der *Asrār* noch den ehrentitel »grossscheich« und die mitteilung von dem hohen ansehen, das Abū Sa'd bei den regierenden genoss, gemeinsam.

In allem andern gehen die nachrichten auseinander, und zwar so weit, dass man beim lesen der beiden parteien nicht auf den gedanken käme, dass es sich um die gleiche person und um das gleiche geschehen handle. In einigen punkten widersprechen sie sich sogar. Schwer vereinbar scheinen die verschiedenen herkunftsbeschreibungen: In den *Asrār* ist Döst-i Dāğā ersatzname für seinen wirklichen namen, bei Ibn al-Ġawzī ist Düst eigenname seines grossvaters. In den *Asrār* ist der held sohn einer küchenmagd aus Mēhana, bei Ibn al-Ġawzī ein mann aus Nēšābūr mit gütern daselbst. In den *Asrār* kommt er direkt von Mēhana unmittelbar nach Abū Sa'īds tod 440/1049 nach Bagdad und beginnt gleich danach mit dem bau seines konvents. Bei Ibn al-Ġawzī zieht er mit andern şūfiyya bei arabischen beduinen herum und eröffnet dann seinem genossen Turayḡī, der ebenfalls ein schüler Abū Sa'īds ist, in dessen enger zelle zu Bagdad seinen plan, einen geräumigen konvent zu errichten, hat ausserdem gewisse vorleistungen aus der zeit des Basāsiri, der 451/1060 erschlagen worden ist, gegenüber dem chalifen anzumelden. In den *Asrār* baut er auf freiem feld und bewirkt eine topografische veränderung Bagdads. Bei Ibn al-Ġawzī verwendet er einen ruinenhaufen in der stadt. In den *Asrār* erhält er die mittel ■ seinem unternehmen teilweise von einer ḥūrāsānischen pilgerkarawane, die ihm geschenke macht, teilweise vielleicht vom bettel oder von gönnern; gesagt wird nichts. Bei Ibn al-Ġawzī reist er eigens nach Nēšābūr, verkauft dort seine güter und verwendet dann den erlös für den bau.

Ohne zweifel berichten Ibn al-Ġawzī und Ibn al-Aḡīr realistischer. Beide werden den bagdader konvent aus eigener anschauung gekannt haben, besonders Ibn al-Ġawzī. Möglich, dass die gründungsgeschichte auch so, wie sie sie bringen, einige anekdotische züge trägt, aber aufs ganze gesehen wird man wohl sagen können: In den *Asrār* liegt uns ein roman vor, bei Ibn al-Ġawzī ein chronistenbericht. Folgen

wir diesem, so erhalten wir ein bild, das etwa so aussieht: Abū Sa'd Ahmad b. Muḥammad b. Dūst aus Nēšābūr (= Abū Sa'd Dōst-i Dāgā) war schüler Abū Sa'id-i Abū l-Ḥayr und gründete, nach längeren jahren des wanderns, zwischen 451/1060 (dem todesjahr Basāsīrīs) und der Tigrisüberschwemmung 466/1074 in Bagdad den sogenannten »konvent des grosscheichs« (*ribāṭ šayḥ al-ḥuyūḥ*). Die stelle des konvents wurde früher mit dem ḥān Ḡaḡāl (Ḡagān)²⁰⁶ und wird heute mit dem ḥān al-Bāḡaḡī (oder Bāṭaṭī)²⁰⁷ identifiziert, was aber topografisch ziemlich auf dasselbe herauszukommen scheint. Dass Abū Sa'd »grosscheich von Bagdad« wurde, steht nur im roman. Bei Ibn al-Aṭīr ist »grosscheich« zunächst nichts weiter als sein titel, kein amt, braucht also, auch wenn ihm dieser titel von der regierung irgendwie bestätigt oder zuerkannt worden sein sollte, nicht ohne weiteres zu besagen, dass er die oberaufsicht über die andern scheiche der stadt führte und die ḡūfiyya vor dem chalifen vertrat, wie das spöter in islamischen städten ein šayḥ ḥuyūḥ gegenüber der regierung tat. Eine gewisse bevorzugung wäre aber angesichts der verdienste, die er sich um das chalifat erworben hatte, verständlich. Was Ibn al-Aṭīr über Abū Sa'ds energisches auftreten andeutet, lässt denn auch keinen zweifel, dass er eine mächtige stellung einnahm, und der titel blieb nicht nur am konvent haften, sondern wurde auch von denjenigen nachkommen Abū Sa'ds weiter getragen, die ihn leiteten. Ob sie aber die einsetzung der neuen chalifen in der weise vornehmen durften, wie es in den *Asrār* geschildert wird, müsste noch untersucht und durch bessere quellen erhärtet werden. Ohne verbindung mit amtswürden war der titel schon früheren scheichen beigelegt worden, so Šibli (gest. (334/946) wenigstens im *Qābūsnāma*²⁰⁸ und Abū l-Ḥusayn Ahmad b. Sālḥīn von Bayḡā' (gest. 415/1024), der einen konvent in Šīrāz besaß²⁰⁹. Ähnlich šayḥ al-mašāyih dem Abū 'Abdallāh ad-Dāstānī in Basjām (gest. 417/1026)²¹⁰ und manchen anderen²¹¹.

²⁰⁶ Ibn as-Sā'i, ed. Ḡawād, 37, anm. 2.

²⁰⁷ Muṣṭafā Ḡawād und Ahmad Sūw: *Daḥil ḥarāt Baḡdād al-muṣṭafā*, Bagdad 1950, 174-183. Weiteres Muṣṭafā Ḡawād: *As-suhb al-baḡdādīyya*, Sumer 11, 1955, 198.

²⁰⁸ *Qābūsnāma* 261 ult. titel fehlt = der ausgabe Nafīsīs 191.

²⁰⁹ Ḡullābī *Kuṣf*, 215, 3/Nicholson 172. Anṣārī, *Tabaqāt* 527. *Sadd al-izār* 54, mit anmerkung 476-481 (wo weitere literatur) Rōzbiḥān-i Tānī: *Tuḥfat ul-'irfān*, bei Dānīš-pažūh, *Rūzbiḥānnāma*, 9-10 (mit falschem todesdatum).

²¹⁰ Saḥlaḡ, index s.v. Abū 'Abdallāh al-Dāstānī, 474/1081-2 verlieh der chalife Muḡtadī den titel auch. Anṣārī, Ibn Raḡab: *Aḡ-ḡaṭ ul-ṭabaqāt al-ḥamāhila*, Damaskus 1951, I, 73, 11.

²¹¹ Auch zur bezeichnung eines besonders gewichtigen stammesführers unter dem berberstamm kutāma; al-Qāḍī an-Nu'mān b. Muḥammad: *Iftāḥ ad-da'wa*, ed. Wadūd al-Qāḍī, Beirut 1970, 73-74.

Doch muss dann bei Abū Sa'ds sohn Ismā'il und erst recht bei seinem enkel Šadr ad-dīn 'Abdurrahīm mit dem titel die würde eines obersten scheichs der ūfiyya von Bagdad vereinigt gewesen sein, denn 566/1171 wird der šayh aš-šayūh auf einer linie neben dem grossrichter, dem hofkämmerer und ähnlicher prominenz genannt^{211a}, und 570/1174 wird er als einer der beiden zeugen in die moschee geladen, wo der emir Qaymāz einen eid darauf ablegt, dem wesir nichts zuleide zu tun, worauf dann der wesir samt familie zuflucht eben im ribāṭ Abī Sa'd findet^{211b}. Auch andere haben dort schutz gesucht²¹². Die in all dem zum ausdruck kommende bedeutung der linie Abū Sa'ds in Bagdad, die alles im schatten stellte, was andere schüler Abū Sa'ds in der zweiten hälfte des 6./12.jh. erreicht hatten, und der glanz dieses bagdader konvents gegenüber dem elend des damals zerstörten Mēhana und Nēšūbūr mussten die getreuen Abū Sa'ds in Hurāsān anregen, die verbindung der bagdader scheichschaft mit Abū Sa'id in erinnerung zu rufen.

In wirklichkeit beschränkte sich diese verbindung aber darauf, dass Abū Sa'd Ahmad und Turayṭī einmal schüler Abū Sa'ds in Nēšūbūr gewesen waren. Bezeichnend für die lückenhaftigkeit unserer hauptquellen ist, dass Abū Sa'd nur in den *Asrār* und nur als held dieses gründungsromans, Turayṭī überhaupt nicht erwähnt wird. Wenn Ibn al-Ğawzi damit recht hat, dass Abū Sa'd 477/1084 über 70 jahre alt starb, so zählte er beim tod seines ehemaligen lehrers Abū Sa'id 440/1049 über 33 jahre. Dass er erst damals Ĥurāsān mit Mesopotamien vertauscht hat, wie der verfasser des *Asrār* will, ist möglich. Er hätte dann noch zeit genug gehabt, sich in den unruhigen tagen des wesirs Basāsiri zu bewähren, pilgerfahrten zu machen und in der wüste herumzuwandern, bevor er den konvent gründete.

Eine rückerinnerung an Abū Sa'id scheint in dem bagdader konvent Abū Sa'ds nicht gepflegt worden zu sein. Auffällig ist, dass jüngere nachkommen Abū Sa'id's, die in Bagdad wirkten, nicht in diesem konvent sassen²¹³. Auch dass im jahr 600/1204 ein ehemaliger schüler Šadr ad-dīn 'Abdurrahīms namens az-Zayn ar-Rāzī oder ad-Dānī, Ahmad b. Ibrāhīm, bei einem samā' in diesem konvent in eine solche verzückung geriet, dass er starb²¹⁴, ist nicht etwa als erbe von Abū

^{211a} *Muntazam* 10, 234, ult. (jahr 566).

^{211b} *Muntazam* 10, 251 (jahr 570).

²¹² Angelika Hartmann, *Nāsir*, 141, anm. 45 und 48.

²¹³ Hiernach 462-463.

²¹⁴ Ibn as-Sā'ī 1171. Ibn al-Aṣṣir, jahr 600 (*hawādiq*) *Tarā'iq ul-ḥaqā'iq* 2, 285.

Sa'ids versessenheit auf musik zu betrachten. Samā' war überall im schwange.

Im 5. und 6. 11. und 12. jh. erwiesen dem hause eine reihe prominenter gäste die ehre, darunter 486/1093 der bussprediger Ardašir b. Maṣṣūr al-'Abbādī, der in der Nizāmiyya unter anwesenheit Ġazzālīs zündende vorträge hielt und die jungen menschen zum reinigen abschneiden ihrer haare veranlasste²¹⁵. Auch der älteste sohn Quṣayrīs Abū Naṣr 'Abdarrāḥīm predigte in dem konvent²¹⁶. Andere besuchten die dortigen lehrveranstaltungen²¹⁷. 624/1227 oder etwas später wurde dem weitgereisten grossen gelehrten Ibn an-Nağğār angeboten, im konvent zu wohnen, was er jedoch ausschlug²¹⁸.

Aber schon um 599/1202-3 scheint der konvent den vortrang, den šayḥ aš-šuyūḥ zu stellen, eingebüsst oder wenigstens mit anderen geteilt zu haben, falls der titel damals mehreren scheichen verliehen worden sein sollte. Jedenfalls heisst es, dass der leiter des neubauten konvents Marzubāniyya auf der westseite Bagdads, Abū Ḥaṣṣ as-Suhrawardī (gest. 632/1234), diesen titel trug²¹⁹, hier offensichtlich eine rangbezeichnung. Nach ihm soll, laut einer minder zuverlässigen quelle, der chalife Mustanšir den Awhād ud-din-i Kitmānī (gest. 635/1238) dort als Suhrawardīs nachfolger eingesetzt und zum »grossscheich« ernannt haben²²⁰. 643/1245-6 erhielt der frühere erzieher des chalifen Musta'sim den titel und übernahm die leitung des konvents der mutter des chalifen Nāšir, alias ribāt az-Zumurrud, später auch die des ribāt al-Marzubāniyya²²¹. Doch weiss Ibn al-Aṣṣir von einem al-Mu'in Abū l-Futūḥ 'Abdalwāhid b. Abi Aḥmad b. 'Alī al-Amin zu berichten, der ebenfalls šayḥ aš-šuyūḥ in Bagdad war und 608/1212 starb²²², wahrscheinlich ein bruder des Diyā' ad-din Abū Muḥammad 'Abdalwāḥid b. 'Alī b. 'Alī Ibn Sukayna, der 607/1210 gestorben ist, beide urenkel mütterlicherseits des Abū l-Barakāt Ismā'il²²³. 'Abdalwāḥid's sohn war 'Abdarrazzāq (gest. 625/1228), und als leiter des ribāt šayḥ

²¹⁵ *Muntazam* 9, 75-76. Ardašir ist der vater des verfassers der *Taḥṣīl fi aḥwāl al-mutaṣawwifa*. Abū l-Muṣallār Maṣṣūr. b. Ġulāmḥosayn-i Yūsufi Teheran 1347.

²¹⁶ Ibn Ḥallikān, nr 394 (3, 208, 4-5).

²¹⁷ Muṣṭafī Ġawād in *Maḡallat al-maḡtaṣ' al-'ilmi al-'irāqī* 8, 1961, 135.

²¹⁸ Ibn al-Fuwatī: *Ḥawādiṯ ḡāmi'a*, 206. Zu Ibn an-Nağğār s. Brockelmann GAL I, 360.

²¹⁹ Ibn Ḥallikān, nr 496 (3, 446).

²²⁰ *Manāqib-i Awhād* 241 ff. Auch ein inhaber des ribāt al-Aḥlāṯiyya soll mit dem titel bedacht worden sein. *Riḥatānāma* 28-29.

²²¹ Ibn al-Fuwatī: *Al-hawādiṯ al-ḡāmi'a*, 285-286.

²²² *Kāmil*, jahr 608 (ḥawādiṯ).

²²³ Abū Šāma 70. Var. Ibn al-Aṣṣir, jahr 607 (ḥawādiṯ), *Muḡmal-i faṣiḥi* 607 (2, 286) *Tarā'iq ul-ḡuḡā'ia* 2, 285.

aš-šuyūh ist dann wieder dessen sohn Quṭb ad-dīn Muḥammad b. 'Abdarrazzāq Ibn Sukayna bekannt, der etwas über vierzig jahre alt 644/1246-7 starb. Die familie blieb also so lange im besitz wenigstens des konvents²²³.

Neuerdings hat Jacqueline Chabbi die ansicht vertreten, dass hinter der gründung von rubūṭ ■ Bagdad im allgemeinen und des ribāṭ šayḥ aš-šuyūh im besonderen politische schwachzüge der seldschuken gegen das chalifat stäken und am wechsel der dinge und an der übertragung von vollmachten an Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī der gegenzug des chalifen Nāṣir abzulesen sei²²⁴.

EIN NACHHALL DER GESCHICHTE VON DOST-I DĀGĀ

Im zweitletzten, dem 32., kapitel des erbaulichen legendenbuches *Durr ul-mağālīs* des Sayf uz-Zafar b. al-Burhān (oder Nawbahārī), dessen lebensdaten unbekannt sind, sieht folgende geschichte über das, was der scheich vom novizen und der novize vom scheich verlangen darf²²⁴:

Sultan Abū Sa'īd-i Abū l-Ḥayr musste als kind in die schule. Einmal kam ein derwisch, zog den flickenrock aus und setzte sich barhaupt in die sonne. Der kleine Abū Sa'īd gab ihm mit seiner schultafel schatten. Da nähte der derwisch sich zwei nähte (*baḥya*, flicken?) auf den flickenrock, die eine naht für Abū Sa'īds diesseitiges, die andere für Abū Sa'īds jenseitiges glück.

Abū Sa'īd kam rasch zu grossem reichthum. Sein hof strotzte von brokat und feh. Seine zelttaue waren aus seide und die nägel aus gold und silber. Ein mann aber hielt ihm vor, 1000 dinar, die er seinem, Abū Sa'īds, vater geliehen hatte, nie zurückerhalten zu haben. Abū Sa'īd, der davon nichts gewusst hatte, bat ihn um einige tage aufschub. Dann schickte Abū Sa'īd einen novizen, der auf die sandalen der derwische aufzupassen hatte, nach Ġaznī, ohne ihm zu sagen, worum es ging. Der novize machte sich, ohne ■ fragen, auf. Bei seiner ankunft in Ġaznī war das abendgebet nahe. So blieb er draussen

²²³ Ibn al-Fuwatī 214 Ergänzungen bei Massignon: *Pasticon*, 2, 76 und 162-163.

^{224a} *La fondation du ribat à Bagdad du I^{er} siècle au début du VII^e siècle*, REI 42, 1974, 101-121.

²²⁴ Hs. Bayerische Staatsbibliothek München Cod. Pers. 187 (Aumers Katalog 58), 152b-155b. Auf dieses stück hat mich Irāg-i Afār aufmerksam gemacht. Vgl. jetzt Afār *Zimnīn-i gardīdī dar Ālmān*, Yagmā 27, 1353, (fortlaufende nummer 312) 470. Andere hss. Rieu: *Cat. Pers. Mus. Brit. Mus.*, 1, 44b. Gustav Flügel: *4r Pers. Türk. Hss. Wien*, 3, 444. Wilhelm Heinz: *Persische Hss.*, Verzeichnis der orientalischen Hss. in Deutschland 14, 1, Wiesbaden 1968, nr 99 und 146. Ethé GiPh 2, 331.

vor der stadt. Aber sultan Mahmūd von Ġaznī hatte in der nacht einen traum, in dem ihm mitgeteilt wurde, dass Abū Sa'id einen novizen zu ihm geschickt habe. Sofort liess er ihn vor sich kommen und drei tage sein gast sein. Dann übergab er ihm 1000 goldddinar für Abū Sa'id und 100 dinar fussgeld (*muzd-i qadam*) für ihn persönlich²²⁵, ohne dass ihm der novize etwas über den zweck seiner reise hätte angeben müssen oder können.

Auf dem rückweg erblickte der derwisch auf einer anhöhe eine siedlung mit quellen, fruchtbaren weiden und kamelen und schafen. Auf der burg fesselte ihn ein schönes mädchen. Er verliebte sich in dieses mädchen und starnte tag und nacht hin. Die jungfrau liess ihm durch ihre amme ausrichten, dass ein zusammensein mit ihr 1000 dinar koste. Der derwisch gab die summe der amme und schenkte ihr die zusätzlichen 100 dinar zum zeichen des dankes für die frohe kunde. Als er dann aber mit dem mädchen koste und ihn den gürtel lösen wollte, öffnete sich eine wand des schlosses und eine hand gab ihm eine ohrfeige, dass ihm hören und sehen verging. Er liess sich aber nicht abschrecken und versuchte es ein zweites mal mit dem mädchen. Da erschien die hand aus einer andern stelle der mauer und versetzte ihm einen so heftigen schlag, dass das mädchen aufsprang und den derwisch nach seiner religion fragte. Der derwisch bekannte sich als muslim und schüler sultan Abū Sa'id-i Abū l-Ĥayr. Das mädchen sagte ihm, der scheich sei offenbar anwesend und wolle ihn von seinem tun abhalten, gab ihm die 1100 dinar zurück, forderte ihn auf, zu seinem scheich zu gehen, und gestand, es hier auch nicht mehr auszuhalten.

In der heimat angelangt, legte der derwisch das geld dem scheich vor die füsse und fragte ihn, was der scheich vom novizen und der novize vom scheich erwarten dürfe. Abū Sa'id antwortete: Der scheich hat das recht, den novizen so auf die reise zu schicken, wie ich es mit dir getan habe. Du gingst mittellos und ohne zu fragen. Du darfst mir gegenüber das recht geltend machen, von einem unrechten tun zurückgehalten und mit einer ohrfeige gezüchtigt zu werden. Der novize schämte sich. Abū Sa'id fügte hinzu, er habe gott gebeten, dass jenes mädchen zum islam übertrete und all seinen besitz, das schloss, die kamele und die schafe als dankgeschenk gott (d.h. dem scheich) stifte und seinem weg folge, so dass er ihn mit ihr verheiraten könne. Nach einigen tagen traf das mädchen tatsächlich bei Abū

²²⁵ Solche zugaben werden oft erwähnt, so auch *Asār* 245, 1-3 Shuk. 300, 10-12.

Sa'id ein, nahm den islam an, wurde novizin des scheichs und ehfrau des derwischs. Nach der hochzeitsnacht aber fand man beide tot. Abū Sa'id liess sie vor seinem eigenen grab bestatten, damit jeder, der zu ihm wallfahre, zuerst zu ihnen wallfahre.

Der novize muss also — so lautet die moral der geschichte — rückhaltlos auf den scheich vertrauen und der scheich den novizen läutern. Ein scheich, der selber nicht geläutert ist, kann das nicht. —

Im ersten abschnitt dieser legende klingt die erinnerung an einen blinden alten nach, der in der moschee zu Mēhana hinter seinem stock zu sitzen pflegte und einmal, als der junge Abū Sa'id mit seiner tasche vom lehrer kam, von »enthüllung« und »wirklichkeit« sprach, ohne dass Abū Sa'id diese begriffe verstand²²⁶, ist aber im wesentlichen eine kopie der erzählung von Luqmān in Sarāḥs, der sich einen flicken auf das fellwams nähte und als Abū Sa'id's schatten auf das wams fiel, sagte: Ich habe mit diesem flicken dich selbst, Abū Sa'id, auf mein wams genäht²²⁷.

Der zweite abschnitt ist eine variation zu der entsendung Döst-i Dâğâs nach Gāznī zu dem zweck, vom dortigen fürsten geld zu bekommen, um die schulden bezahlen zu können.

Der dritte abschnitt enthält das motiv, dass der jünger sich auch durch ein schönes mädchen nicht vom besuch des scheichs abhalten lassen darf²²⁸, das motiv von dem augenblick des gürtellösens, in dem einem die frau entzogen wird, wie es zum beispiel Nizāmī in der erzählung der schwarzgekleideten frau der *Haft paykar* meisterhaft verwendet hat, und das motiv der ferngesteuerten strafe, mit der der scheich einen fehlbaren novizen ausserorts trifft, wie sie etwa Ḥasan-i Mu'addih durch die hand der turkmenen erlitt²²⁹, aber auch wie ein derwisch, der durch seinen lärm die leute im konvent immer störte, draussen in einem tal mittels einer schlange erzogen wurde²³⁰, dann auch wie Ismā'il-i Šābūnī in seiner acedia sich nächtlicherweile nicht zu seiner litanei aufrufen kann, eine katze aber den wasserkrug umstürzt und hinterdrein ein stein vom dache herunterfällt und alle »dieb« schreien — von Abū Sa'id aus der ferne übersinnlich bewirkt, um Ismā'il aufzuschrecken²³¹. Die hand, die aus der wand kommt,

²²⁶ *Asrār* 19, 11-18; *Shuk* 17, 7-14.

²²⁷ *Asrār* 25, 5-8; *Shuk* 24, 1-3. *Hikāyat* 17; *Shuk* 10, 15-20 (ohne den schatten!).

²²⁸ *Ḥurūssān* und das ende der klassischen *sūfik* 349.

²²⁹ *Asrār* 184-185; *Shuk* 228 19-225, 15.

²³⁰ *Asrār* 107-109; *Shuk* 128-131. Doublette *Asrār* 163; *Shuk* 196, 16-197, 8.

²³¹ *Asrār* 132-133; *Shuk* 156, 6-157, 2.

hat eine entfernte parallele in den beiden händen, dir durch das machtwort Abū Sa'īds ein vom dach fallendes kind auffangen²³². In *Asrār* 87 apu/Shuk. 100,4 spricht Quṣayrī von einer art ohrfeige, die er von gott erhalten habe. Abū Sa'īd wusste durch übersinnliche vermittlung davon. Und in dem traum, in dem Abū Sa'īd dem turkmenenhäuptling befiehlt, Hasan-i Mu'addib freizulassen, bedroht er ihn mit einem schwert. ■ der legendären islamischen apostelgeschichte gibt Jesus im traum Paulus eine ohrfeige, um ihn vom judentum zum christentum zu bekehren²³³. Bei Nizāmī versetzt der profet im traum dem sassanidenkönig Husrāw-i Parwēz einen peitschenhieb, um ihn zur annahme des islams zu bewegen²³⁴. Auch sonst ist das motiv des schlags aus der irdischen oder übersinnlichen ferne beliebt.

Dies alles sind aber nur einzelteile, zusätze und wirkstoffe, um eine andere geschichte der *Asrār* aufzuputzen, die der vierte abschnitt verrät und die dem ganzen zugrunde liegt, nämlich *Asrār* 177-178/Shuk. 214,9-215, ■. Diese geschichte lautet:

Ein derwisch aus dem 'Irāq, der Abū Sa'īd in Mēhana aufsuchen wollte, erfuhr, dass er sich in einem dorf zwei parasangen entfernt befinde. Sofort eilte er weiter, traf den scheich, der sich auf den rückweg gemacht hatte, und stellte ihm die frage: Was darf der scheich vom novizen und der novize vom scheich erwarten? Abū Sa'īd gab ihm erst am andern morgen in Mēhana bescheid. Er schickte ihn nämlich nach Ġaznīn zu einem herrn, der ihm 100 dinar und 2 männer aushändigen sollte. Der derwisch marschierte ab und holte in Ġaznīn die 100 dinar und das aloeholz. Auf dem heimweg in Harē verliebte er sich im bad in einen schönen jungen und teilte das einem harēwa²³⁵ mit. Dieser war bereit, ihnen ein zusammensein zu ermöglichen, und verlangte für die unkosten zwei dinar. Der derwisch zahlte, und man traf sich im haus des harēwa. Als man gegessen hatte und der derwisch mit dem jungen allein war und sich ihm nähern wollte, erschien ihm aus einer ecke des raumes Abū Sa'īd und schrie ihn an. Der derwisch fiel in ohnmacht. Als ■ erwachte,

²³² *Asrār* 66 Shuk. 70, 2-5.

²³³ Abū Ishāq Ibrāhīm b. Maṣṣūr-i Nesābūrī *Qissa al-anbiyā'*, ed. Ḥabīb-i Yağmūlī, Teheran 1961, 396.

²³⁴ Nizāmī: *Humayn u. Širin*. ■. Wahid-i Dasgirdī, Teheran 1313, 431, 5/ed. L.A. Chetagurov, Baku 1960, XCIX 6 (p. 747).

²³⁵ Diese form häufig bei Ansāri, einige male auch bei Ġāmī. Ansāri: *Tabaqāt wa-ṣūfiyya*. ■. Ḥabībī, glossar 667.

nahm er ungesäumt den weg wieder unter die füsse und erschien in Mēhana ■ der versammlung des scheichs, ohne die schuhe ausgezogen zu haben. Der scheich sprach: Der scheich hat das recht, einen novizen mit einem wink, zum besten der derwische, nach Ġaznīn zu schicken. Der novize hat das recht, dass ihn der scheich unterwegs vor einem fehltritt bewahre. Der derwisch schämte sich und bat um verzeihung.

Die aufforderung, sich bei Abū Sa'īd zum islam zu bekehren, vernimmt in den *Asrār* ein junger mann aus Hutan im traum²³⁶. Beim grab eines heiligen bestattet zu werden, war und ■ der wunsch vieler. Nach der legende über die ordensgründung der qalandariyya durch Ġamāl ud-dīn-i Sāwī (7./13.jh.) liess sich der richter von Dimyāṭ, der sich zu ihm bekehrt hatte, vor seinem grab beisetzen, damit jeder wallfahrer ihm auf den scheitel trete²³⁷. Dass jemand, wie hier, einen schüler bei sich begraben lässt, bevor ■ selber gestorben ist, und dies anordnet, damit der schüler bei den zu erwartenden wallfahrten an sein eigenes grab nicht vergessen werde, dürfte seltener sein und scheint in unserm fall auch durch die geschichte selbst unbegründet.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass die anekdote vom derwisch aus dem 'Irūq — denn um eine solche handelt es sich — auf die anekdote von Döst-i Dādū abgefärbt hat. In der aussendung des derwischs nach Ġaznīn mit dem auftrag, geld zu holen, decken sich die beiden geschichten.

²³⁶ *Asrār* 202-203; *Shuk* 242, 13-243, 17.

²³⁷ Ḥaṭīb-i Fārsī: *Manāqib-i Ġamāl ud-dīn-i Sāwī*, ■, Tahsin Yazıcı, Ankara 1972, 89, 10-11 (lies waqi statt waqf).

17. DER INNERSTE ANHÄNGERKREIS ABŪ SA'ĪDS: SEINE FAMILIE

KINDER

Den innersten anhängerkreis um Abū Sa'īd bildete seine familie. Die eltern waren ihm schon vor seiner grossen zeit gestorben¹. Sein schwiegervater – falls richtig *ḥusur* zu lesen ist – ḥwāga 'Alī-i Tarsūsī pflegte mit Abū Sa'īd gemeinsam zu essen, hatte aber die anstandsregeln noch zu lernen². Abū Sa'īds gattin, die die Ḥi-i Nili in Nēšābūr in die süfik aufnahm³, gelegentlich also die reise nach Nēšābūr mitgemacht hat⁴, wird stets ohne namen gelassen und nur als mutter Abū Tāhirs bezeichnet. Wir wissen nicht, ob sie die einzige frau des scheichs war. Aber nach mindestens zwei handschriften begleitete ihn auf seinem stück pilgerreise von Nēšābūr bis Dāmḡān nicht die mutter Abū Tāhirs, sondern die mutter Muzaḥḥār, des zweiten sohnes Abū Sa'īds. Auch sie bleibt ohne namen⁵. Ohne namen bleibt auch Abū Sa'īds fromme schwester, die in Mēhānā neben ihm ihre zelle hatte⁶. Verschwiegen werden uns auch die namen seiner tochter oder töchter⁷ und die zweier söhne, die ihm schon in zartem kindesalter entrissen worden sind⁸. Fünf söhne haben ihn überlebt:

Der jüngste war Abū l-Baqā' al-Mufaḍḍal. Aus der sicht der *Asrār* sind er und seine nachkommen die einzigen, die es zu weltlichem wohlstand gebracht haben⁹. Mufaḍḍal nahm im familienkonvent zu Nēšābūr wohnsitz und starb dort 492/1099¹⁰.

¹ Hier 43.

² *Asrār* 232, 4-9; Shuk. 281, 12-18 (nicht *ḥusur*, sondern *ḥabḥāz* und mit anderer lesart *muḥāḍ*). H: Landolt 148b, 14 hat *ḥusur*. Vgl. hier 423.

³ Hier 351.

⁴ *Asrār* 160, 1-2; Shuk. 192, 16-17 ist mit der mutter die mutter des Abū l-Faṭḥ, also eine schwiegertochter Abū Sa'īds, gemeint. Sie war in Mēhānā geblieben. Da er dem enkel einen gruss an sie aufträgt und die geschichte den auszug Abū Sa'īds aus Nēšābūr gegen ende seines lebens beschreibt, war er vielleicht damals verwitwet. Vielleicht wurde damals der haushalt in Mēhānā von dieser schwiegertochter, der frau Abū Tāhirs, geführt. Vgl. hiernach 385, anm. 38.

⁵ *Asrār* 149, 9 (Abū Tāhīr); Shuk. 178, 12 (Muzaḥḥār); Landolt 91b, apu (Muzaḥḥār).

⁶ Hier 352-353.

⁷ Nafīsī: *Suḥan-i manẓūm*, 22. Kadkani: *Ḥānādār*, 244 pu, 252. Subki: *Tabaqāt* 5, 308, im abdruck aus *Fadaḥāt waṣṣā*, hier 391.

⁸ *Asrār* 209 Shuk. 250, 10-18.

⁹ *Asrār* 215 Shuk. 259, 16-260, 4 (wo Mufaḍḍal vokalisiert ist).

¹⁰ Šarīfīnī 135a, 11-14. Kadkani 251.

Der zweitjüngste war, wie es scheint, Abū 'Alī al-Muṭahhar. Dieser kam erst auf die welt, als sein ältester bruder schon erwachsen war¹¹.

Der mittlere war Abū l-'Alā' Nāṣir. Dieser begab sich laut *Asrār* wegen krankheit einmal von Mēhana nach Ṭōs zum arzt. Als es ihm besser ging, wallfahrte er in Ṭōs zu den scheichen, die auf dem friedhof Salālaqān begraben lagen. In der nacht darauf erschien ihm sein verstorbener vater Abū Sa'id im traum und rezitierte voller eifersucht den vierzeilervers:

Du hast tibetischen moschus und frische ambra
Geliebt, schau nicht nach anderen dūften aus!

Sofort soll er nach Mēhana zurückgekehrt, aber noch im gleichen monat gestorben sein¹². Nach 'Abdalḡāfir war Nāṣir schüler seines vaters, studierte aber auch in Bagdad, im Ḥigāz und in Nēṣābūr, und hörte hier im jahr 450/1058 bei Quṣayrī ein diktatkolleg. Er starb 491/1098 in Mēhana¹³.

Der zweitälteste war Abū l-Wafā' al-Muzaḡfar¹⁴. Ḡullāḡi bezeichnet ihn als einen hoffnungsvollen ṣūfi¹⁵.

Der älteste war Abū Tāhir Sa'id (400-479/1009-1086)¹⁶, nach dem Abū Sa' seine kunya hat. Er wird vom verfasser der *Asrār* sichlich bevorzugt. Sowohl der verfasser der *Asrār* wie der der *Ḥālāt* sind seine urenkel. Eine geschichte in den *Asrār* bemüht sich zu zeigen, dass Abū Tāhir schon als kleines kind der erwählte lieblich und nachfolger seines vaters war. Der knabe habe seinen vater, der für mehrere tage zu asketischen übungen in der einsamkeit von zu hause fortgegangen war, überall gesucht, bis er ihn gefunden habe. Abū Sa'id habe ihm darauf gerührt versichert: »Da du so nach mir verlangst,

¹¹ *Asrār* 46/Shuk 48, 9 (hat Muzaḡfar)-hs. Landolt 36a. □ (Muṭahhar) Vorläufig ist nicht zu entscheiden, welcher name richtig ist. Bei seiner geburt war sein ältester bruder zu geschäften in Nāsā.

¹² *Asrār* 383-384/Shuk 477, 22-478, 6. Hs. Landolt 249b, hat Salālaqān Shukovski setzt 478, 1 Salālaqān in den text.

¹³ Ṣarīfīnī 136a, 13-18. Kadkanī 251.

¹⁴ *Asrār* 350/Shuk 438, 17. *Ḥālāt* 106 Shuk 61, 16.

¹⁵ *Kaṣf ul-mahḡūb* 216, 7-8/Nicholson 174. Das spricht gegen Ḥabīb's these, dass der *Kaṣf* erst nach Anṣārī's tod (481/1089) geschrieben worden sei. Hier 10.

¹⁶ Nach *Asrār* 373 uft-374, 2 Shuk 468, 11-13 war Abū Tāhir beim tod seines vaters 440 im alter von 40 jahren und hatte dann noch weitere 40 jahre zu leben. Er sei 480 gestorben. Das todesdatum wird von 'Abdalḡāfir *Sināq*, 24b, 2/Ṣarīfīnī 68b, 20, korrigiert. Möglich, dass auch das geburtsjahr nicht genau stimmt. Vgl. hier 30 und 50. Nach *Tārīḡ-i Bandkanī* 199 uft-200, 1 war Abū Tāhir beim tod seines vaters □ jahre alt, also 430/1038-9 geboren, was unmöglich ist, und starb 480/1087 (Kadkanī 246, 4-6).

sollst du im diesseits, im grab und im paradies bei mir bleiben«¹⁷. Als der junge eines tages in der schule prügel bekommen habe, habe Abū Sa'īd dem lehrer die botschaft zugesandt: »Wir wollen aus ihnen keine koranleser (*muqri*) und keine autoritäten (*imām*) machen. Sie sollen einfach im ritualgebet zurechtkommen. Sei vorsichtig: Sie sind die zarten geschöpfe gottes! Gott hat sie mit seiner huld genährt und mit seiner huld erschaffen. Pass auf, dass du mit ihnen nicht hart verfährst!«¹⁸ Alle quellen, selbst 'Abdalgāfir, deuten an oder sprechen es unverblümt aus, dass Abū Tāhir nicht gern in die schule ging. Als er dann einmal als erster dem vater melden konnte, dass gäste im anzug seien, durfte er sich etwas wünschen und wünschte, nicht mehr in die schule gehen zu müssen. Der vater habe ihn aus der schule genommen und in den dienst der derwische gestellt, ihm aber ans herz gelegt, wenigstens sure 48 auswendig zu lernen, was ihm dann später, wie die legende berichtet, zustatten gekommen sein soll¹⁹. Dass Abū Tāhir so ungebildet war, scheint übertrieben. Er hatte jedenfalls einiges aus dem koran gelernt²⁰ und war des arabischen so mächtig, dass er arabische bittgebete sprechen und arabische briefchen, die ihm sein vater schrieb, lesen und verstehen konnte²¹. Obwohl er früh die rechte hand seines vaters war und in der hauptsache sich um die derwische und besuche des scheichs kümmerte, lernte er doch auch von seinem vater und andern ḥadīṡ²². Einmal schickte ihn der scheich zum eintreiben von geld für eine schulden tilgung nach Nasā. Dabei zog sich Abū Tāhir ein fussleiden zu, das erst nach der wallfahrt zum grab eines dort bestatteten heiligen wieder verschwand²³. Der vater hatte ihn für die reise mit einem bittgebet ausgerüstet²⁴. Als »diener der derwische« musste er, wenn einladungen stattfinden sollten, mit Ḥasan-i Mu'addib, dem leibdiener des scheichs, auch sonst etwa für geld sorgen²⁵. In Nēšābūr als noch hartloser, hübscher junge soll er das herz eines derwischs entfacht haben und ein anmutiger tafeldiener oder tafelmajor gewesen

¹⁷ *Asrār* 374 Shuk. 468, 14 ff.

¹⁸ Vgl. *Alāki* 791. 9-15: Mawānā will seinen sohn Sulṭān-i Walad nur sanft angefasst haben

¹⁹ *Asrār* 371-372/Shuk. 465, 19 ff. *Ḥālāt* 122-124/Shuk. 70, 19-71. *Siyāq* 24a, 17-20. Im auszug *Šarīfīnīs* 68b, 14-20 weggelassen

²⁰ *Asrār* 226-227 Shuk. 273, 19-274, 8.

²¹ *Asrār* 46 pa; 334; 337 Shuk. 48, 11-12; 421, 14-422, 3; 425, 11-16.

²² *Siyāq* 24a, 12-24b, 1. *Šarīfīnīs* 68b, 14-20. *Kadkanī* 245.

²³ *Asrār* 46; 334 Shuk. 48, 5-49, 3; 421, 14-422, 3.

²⁴ *Asrār* 334, unten Shuk. 421, 14-422, 3.

²⁵ *Asrār* 164-166 Shuk. 198, 12-201, 11. *Ḥālāt* 63-67/Shuk. 37, 15-39, 16.

sein²⁶. In Nēšābūr wahrscheinlich zu einem andern male erhielt er bei einer samā'-veranstaltung den anstoß, auf die pilgerfahrt zu gehen, und Abū Sa'id sah sich veranlasst mitzureisen. Doch schon nach Dāmḡān, also an der westgrenze Hurūsāns, verging ihnen die lust, und sie kehrten um. Auf dieser reise besuchten sie Abū l-Ḥasan-i Ḥaraqāni²⁷. Eine türkische sklavin, die Abū Sa'id erhalten hatte, schenkte er seinem sohn Abū Tāhir, und als sie — angeblich — darüber keine besondere freude zeigte, tröstete er sie: »Auch Abū Tāhir ist ein stück von mir«²⁸. Abū Tāhir war am sterbebett Abū Sa'ids anwesend²⁹.

Von keinem der erwähnten familienangehörigen des scheichs wird gesagt, dass er formell in die ṣūfik aufgenommen worden sei. Von seinen söhnen heisst es nur, dass sie bei ihrem vater in die schule gingen und den ṣūfiyya gedient hätten, und sie werden selber als ṣūfiyya bezeichnet³⁰. Wenn ■ *Asrār* und *Ḥālāt* ausser Abū Tāhir keiner der söhne als schüler des scheichs und diener an seinem werk erwähnung findet und sie nur in einer liste, die der scheich diktiert haben soll, als mitträger des ṣūfischen vermächtnisses Abū Sa'ids aufgezählt werden³¹, so zeigt das deutlich, dass hier eine tradition vorliegt, die sämtliche abkömmlinge Abū Sa'ids hinter die linie Abū Tāhirs zurücktreten lassen will. Aus dem schweigen über eine formelle aufnahme in die ṣūfik darf auf keine sonderbehandlung der familienangehörigen geschlossen werden. Dafür sind die quellenangaben allgemein zu lückenhaft. Abū Sa'id soll gesagt haben, verwandte, die nicht solidarisch an seinem werk mitarbeiteten, gälten ihm nichts und einen weit entfernt wohnenden, der ṣūfisch tätig sei, betrachte er als verwandten³².

Ein ṣūfi namens Muḥammad ■ Abī Ġamra, der um 700/1300 in Ägypten gestorben sein soll³³, gab grundsätzlich der chefrau, dem sohn und dem diener eines scheichs die wenigsten chancen, etwas zu werden. Die chefrau wähne zu oft, ihr gatte brauche sie, vom

²⁶ *Asrār* 91 Shuk. 104, 16 ff.

²⁷ *Asrār* 146 ff. Shuk. 175 ff.

²⁸ *Asrār* 252-253 Shuk. 312, 14-313.

²⁹ *Asrār* 356 Shuk. 446, 8 ff. *Ḥālāt* 108-110 Shuk. 62, 17-64, 7.

³⁰ *Siyūq*: Ṣarifiñi, in den entsprechenden artikeln.

³¹ *Asrār* 350 Shuk. 438, 13-439, 11. *Ḥālāt* 106 Shuk. III, 14-21.

³² *Asrār* 311, 1-3 Shuk. III, 13-16.

³³ Yūsuf b. Ismā'īl an-Nabḥāni, *Ġāmi' karāmāt al-onfiyū'*, Kairo 1329, I, 136 (aus Muṇāwfi), meint mit Ibn Abī Ḥabira wohl einen Ibn Abī Ġamra. Über unsern Ibn Abī Ġamra zitiert er ib. I, 171, zwei zeilen aus Ṣā'rāni. Weiteres hier 10, anm. 72 und 471.

geschlechtlichen her gesehen. Dabei könnte gerade sie wegen ihres dauernden zusammenseins am meisten von ihm profitieren. Der sohn erfahre zu früh ehrenbezeugungen von seiten der novizen seines vaters, indem sie ihm die hand küssten und seinen segnen suchten, wodurch stolz und machtsucht in ihm aufkeimten. Dabei könnte gerade er seinen vater noch übertreffen. Der diener sehe den scheich zu viel bei den alltäglichen menschlichen bedürfnissen und verliere darum allzu leicht den respekt vor ihm. Dabei könnte gerade der diener mehr lernen vom scheich als alle andern³⁴.

ENKEL

Abū Sa'id erfreute sich auch des anblicks einiger enkel. Jedem sohn und enkel, den man ihm sofort nach der geburt brachte, damit er ihm, wie es das gesetz empfahl³⁵, den gebetsruf ins ohr sage, forderte er statt dessen auf, süß zu werden (*in ḥaḍīq*)³⁶. Mit namen werden nur wieder kinder Abū Tāhirs genannt: eine tochter Fātima³⁷, schon nicht mehr als kleinkind, und ein sohn Abū l-Faṭḥ Tāhir, der im dienste seines grossvaters heranwuchs, offenbar in der grossfamilie³⁸, von ihm einmal ein zu einem süß passendes kleidungsstück geschenkt bekam³⁹, mit ihm, dem grossvater, in Mēhana und Nēṣābūr sich aufhielt und manches von Abū Sa'id berichtet⁴⁰. Er und dann seine nachkommen bewahrten jenes stück von Abū Sa'id's flickenrock auf, das dieser in der verzückung einmal mit dem zeigefinger durchbohrt hatte⁴¹. Dieser enkel Abū Sa'id's war bei dessen letzter übersiedlung von Nēṣābūr nach Mēhana 17-18 jahre alt⁴² und marschierte am schluss der kolonne von 40 beladenen eseln, die je von einem derwisch getrieben wurden. Abū Sa'id beobachtete den auszug am stadttor und kümmerte sich um jeden treiber und jede ladung. Er fragte Abū

³⁴ 𐤀𐤔𐤓𐤀 𐤀𐤔𐤓𐤀 𐤀𐤔𐤓𐤀 𐤀𐤔𐤓𐤀, nr 282, Kairo 1954, I, 160-161.

³⁵ Ibn Qayyim al-Gawziyya *Tuhfat al-mawḍūʿ bi-ahkām al-mawḍūʿ*, Bombay 1961, 15-16 (kap. 4) Th W Juynboll *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden-Leipzig 1910, 161.

³⁶ *Asrār* 303 unten Shuk. 382, 6-9.

³⁷ *Asrār* 225 Shuk. 272, 13.

³⁸ *Asrār* 179 unten Shuk. 217. Auch Fātima war in seinem haus (vorige anmerkung). Gegen ende von Abū Sa'id's leben könnte 𐤀𐤔𐤓𐤀 er verwitwet gewesen sein sollte, der haushalt in die hände seiner schwiegertochter, der gattin Abū Tāhirs, übergegangen sein S hier 384, anm. 4.

³⁹ *Asrār* 227-228 Shuk. 275, 3-14.

⁴⁰ *Asrār*, index.

⁴¹ *Asrār* 217-218 Shuk. 262, 5-263, 4.

⁴² *Asrār* 159 alt Shuk. 192, 12.

I-Fath: »Wo ist deine ladung?« Er antwortete: »Ich gehe zu fuss«. Der scheich liess seiner mutter ausrichten, dass er etwas später in Mēhana eintreffen werde. Abū I-Fath schmiegte ihm das gesicht in den fussrücken und folgte dann der karzwane. Abū I-Faths mutter war jene türkische sklavin, die der scheich seinem sohn Abū Tāhir geschenkt hatte⁴³. Da Abū Sa'id 440/1049 starb, muss dieser enkel spätestens um 420/1029 geboren sein. Da Abū Sa'id sein beileidsschreiben zum tod des Abū Muḥammad 'Abdallāh al-Ḡuwaynī 438/1047 in Nēšābūr von Mēhana aus entsandte⁴⁴, kann sein endgültiger auszug aus Nēšābūr spätestens in eben diesem jahr 438/1047 stattgefunden haben. Aus den arabischen quellen erfahren wir, dass Abū I-Fath nicht nur bei seinem grossvater, sondern auch bei Quṣayrī, bei Abū I-Faḍl as-Sahlakī in Basṭām, bei Ahmad b. al-Ḥidr, genannt Hāmōš, in Quzwīn und anderen unterrichtet genossen, die pilgerfahrt nach Mekka gemacht hat und weit in der welt herumgekommen ist. Gegen ende seines lebens nahm sein augenlicht ab, er hielt sich gern in Nēšābūr auf, starb aber 502/1109 in Mēhana⁴⁵. Bei der beschreibung von Abū Sa'ids auszug aus Nēšābūr sprechen die *Asrār* ausdrücklich von »söhnen und enkeln« im plural. Das geburtsjahr von Abū I-Faths bruder Abū Sa'id As'ad b. Sa'id, der ein eifriger hadīssammler war und 507/1114 starb, kennen wir nicht. Er kann nicht erst, wie es bei Sam'ānī heisst, 454/1162 geboren sein⁴⁶. Der zweite bruder, von

⁴³ *Asrār* 253 oben Shuk. 313, 9. Verderbt ist *Asrār* 368, 2 Shuk. 462, 19. »Hwāga Abū I-Fath, der der sohn des scheichs von der tochter Sōkāns war, sass mit dem vater zusammen im konvente Sōkān ist ein ort, und Abū I-Fath war kein sohn Abū Sa'ids. Ausserdem berichtet Abū I-Fath eine geschichte von Abū Sa'ids tod. Dieser kann also nicht zugehört haben. Hs. Landolt 238a. 11-12 liest: »Hwāga Abū I-Futūh, der der enkel (nabīzu) des scheichs war, sass in Sōkān mit dem vater zusammen«. Es könnte sich um Abū I-Futūh Ma'ānī b. al-Fadl al-'Āmirī handeln (vgl. hier 391).

⁴⁴ *Asrār* 338; Shuk. 426, 17-427, 3. Im text falsch: Muḥammad b. 'Abdallāh. Der name ist in den *Asrār* mehrfach falsch.

⁴⁵ *Siyāq* 80 b. 5-14; Sadfānī 27a, 23-77b, 3 (falsch: Fāth in Muḥammad b. Sa'id). Subkī nr. 807 (7, 113-114) Rāfi' 119 in der lebensbeschreibung von Rāfi's vater, 333. Kadkanī 247.

⁴⁶ Sam'ānī *Muntahab*, 485-49a. Yāqūt *Mu'jam*, in: Mayhana Kadkanī 246-249. Namensformen wie Abū Sa'id As'ad und Abū As'ad As'ad sind falsch. Die richtigkeit von Abū Sa'id ergibt sich aus Muḥammad in Muntahab: *Hadīqat al-hayāqa*, 95, wo sein sohn Sa'id vorkommt, und aus Sam'ānī *Muntahab*, 48b (falsch: Abū As'ad), 130b, 238a, sowie 195b, wo sein enkel Luṭfallāh b. Sa'id genannt wird. Das geburtsdatum 454/1162 stösst sich mit der mittellung Sam'ānis, dass As'ad seinen grossvater Abū Sa'id gehört hat, mehr als 14-13 jahre nach dessen tod. Unmöglich ist das geburtsdatum auch, wenn er, wie Sam'ānī behauptet, bei Abū Sa'id Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad al-Ḥaṣṣāb (gest. 456/1064) und bei Abū 'Uṣmān Sa'id in Muḥammad b. Nu'aym al-'Ayyūr (gest. 457/1065) unterrichtet genossen hat. Mit Quṣayrī (gest. 465/1074) wird es etwas knapp. Entweder stimmen diese mittellungen nicht oder das geburtsdatum ist falsch.

dessen existenz wir wissen, war Abū l-'Izz al-Muwaffaq b. Sa'id⁴⁷. Er ist 488/1095 gestorben⁴⁸, sein geburtsjahr ist ebenfalls unbekannt.

DIE »ZEHN PERSONEN«

Die schon früher besprochenen sogenannten »zehn genossen« kommen nur in den *Asrār* vor und sind dort zehn männer aus der schar der jünger, die Abū Sa'id nach seinem tod in verschiedene gegendn geschickt haben soll, wo sie dann für seine sache, die *ṣūfik*, geworben hätten und berühmt geworden seien. Wir haben gezeigt, dass Abū Sa'id mit dem plan dieser aussendung kaum etwas zu tun hatte, dass aber das vorstellungsschema schon sehr bald nach seinem tod in den köpfen seiner anhänger gelebt haben kann⁴⁹. Davon sind zu unterscheiden die sogenannten »zehn personen« (*dah tan*). Diese stehen sowohl in den *Asrār* als auch in den *Hālāt* und sind zehn männer aus Abū Sa'ids familie. Abū Sa'id habe kurz vor seinem tod ihre namen aufschreiben lassen und vorausverkündet, dass solange einer dieser zehn am leben sei, die spuren (seines werkes) bestehen würden und nach gott gesucht werde, dass dann aber nach dem tod des letzten dieser zehn »diese sache« (*in ma'nā*) untergehen werde⁵⁰.

Die »zehn personen« setzen sich zusammen aus den 5 genannten söhnen Abū Sa'ids:

Abū Tāhir Sa'id (400-479/1009-1086)

Abū l-Wafā' al-Muẓaffar

Abū l-'Alā' Nāsir (gest. 491/1098)

Abū 'Alī al-Muṭahhar (geboren nach rund 415/1024)⁵¹

Abū l-Baqā' al-Mufaḍḍal (gest. 492/1099)

Weiter aus den 3 enkeln, alles söhnen Abū Tāhir Sa'ids:

Abū l-Faṭḥ Tāhir (etwa 420-502/1029-1109)

Abū Sa'd As'ad (gest. 507/1114)

Abū l-'Izz al-Muwaffaq (gest. 488/1095)

Wahrscheinlich stimmen die mitteilungen. in *Hālāt* 81: 97 Shuk. 47, 3-4; 56, 3-4, über befern Abū Sa'd As'ad und sein bruder Abū l-Faṭḥ (an der zweiten stelle falsch Abū l-Faṭḥ) profetensprüche aus dem munde Ḥasābs.

⁴⁷ *Asrār* 350 Shuk. 439, 5-6. *Hālāt* 106 Shuk. 61, 17 (nur Muwaffaq, mit verderbnis).

⁴⁸ Sam'āni. *Muntahab*, 23b. Rāfi 503. Kadkanī 248.

⁴⁹ Hier 364-369.

⁵⁰ *Asrār* 350 Shuk. 438, 13-139, 11. *Hālāt* 106 Shuk. 61, 14-21. Ibn Tūmart soll später über den vierten seiner »zehn« erwählten, Fāṣka alias 'Umar Inti, vorverkündet haben, dass es so lange gut gehen werde, als dieser mann oder einer seiner nachkommen leben werde; Marrākuṣi: *Mu'jib*, ed. Dozy, 245.

⁵¹ Nachdem sein ältester bruder Abū Tāhir *ḥā'id* erwachsen geworden war (hier 385).

Und schliesslich aus 2 männern, die nicht mehr Abū Sa'ids namen tragen:

Abū l-Farağ al-Faql b. Aḥmad al-ʿĀmiri und dessen sohn

Abū l-Futūḥ Mas'ūd III. al-Faql.

Es steht zu vermuten, dass die beiden zuletzt genannten männer, vater und sohn, über die tochter Abū Sa'ids mit der familie verwandt sind. Sa'id-i Nafisi dachte, dass Abū l-Farağ al-Faql der gatte von Abū Sa'ids tochter und Abū l-Futūḥ Mas'ūd ihr sohn gewesen sein könnte⁵². Eine stelle in Subkī's *Tabaqāt wusṭā* will durch vokalisierung zum ausdruck bringen, dass al-Faql ein enkel (*ḥāfid*) Abū Sa'ids, also der sohn seiner tochter, gewesen sei⁵³. Dann wäre Mas'ūd urenkel Abū Sa'ids. Da Mas'ūds eigener enkel Abū l-Muzaḥḥar Sa'id b. Muḥammad b. Abī l-Futūḥ Mas'ūd b. al-Faql al-ʿĀmiri al-Miḥanī aṣ-Ṣūfī 549/1154 in Marw von den guzz gequält und umgebracht worden ist⁵⁴, hat es eher den anschein, dass al-Faql der schwiegersohn und erst Mas'ūd der enkel Abū Sa'ids gewesen ist. Vielleicht stammte Abū l-Makrīm Muḥammad b. al-Faql b. al-Faql (sic) aṣ-Ṣayḥī, der in Qazwin bei Aḥmad III. Ismā'il al-Qazwinī aṭ-Ṭāḡānī (gest. 590/1194) ḥadīṭ hörte und als ṣūfī aus der nachkommenschaft Abū Sa'id III. Abī l-Ḥayr bezeichnet wird⁵⁵, von unserm al-Faql ab.

Die namenliste dieser »zehn personen« wird entweder zur lebenszeit eines dieser zehn, insbesondere dessen, der zuletzt gelebt hat, oder wenn sein tod mit einem niedergang des von Abū Sa'id geschaffenen unternehmens zusammentraf, erst nachher aufgestellt worden sein. Da wir darüber mangels daten nicht entscheiden können, ist ein weiteres wort, das Abū Sa'id noch gesagt haben soll, davon zu trennen. Abū Sa'id will auf die frage an gott, wie lange »diese sache« bleibe, die antwort erhalten haben: 100 jahre, dann wird nichts mehr da sein⁵⁶.

Das wäre, von seinem tod an gerechnet, bis 540/1145-6. In der tat wurden in dieser zeitspanne am grabe des scheichs zu Mēhana regelmässig die gemeinsamen ritualgebete abgehalten, fand morgens und abends eine speisung statt, wurde jeden morgen am grab der koran durchrezitiert, brannten jede nacht bis zur morgendämmerung

⁵² *Suḥunān-i manzūm*, einleitung 22. Vgl. die verderbte stelle hier 389, anm. 43.

⁵³ Subkī 5, 308, anmerkung, zeile 3-4. Kadkanī 252. Hier 384. Nach Dozy kann *ḥāfid* allerdings auch schwiegersohn (gendre) heissen.

⁵⁴ Sam'ānī: *Muntahab*, 109b. Kadkanī 252.

⁵⁵ Rāfi'i 148. Kadkanī 254.

⁵⁶ *Asrār* 351, 1-5/Shuk. 439, 12-17. *Ḥālik* 106 unten-107/Shuk. 61, 21-62, 4.

kerzen und wurde morgens und abends koran (*tartīb-i muqriyān*) gelesen⁵⁷, und mehr als hundert personen, nachkommen des scheichs und novizen, waren am grab. Der ḫwārazmīsh Aisēz, der 536/1141 die niederlage Saṅğars gegen die qarā ḫitāy ausnützte und die gegend von Mēhana brandschatzte, verschonte den ort, wurde von den nachkommen Abū Saʿīds begrüßt und von einem cousin des verfassers der *Asrār*, dem verfassers der *Ḥālāt*, über die wunderthaten und exerzitien Abū Saʿīds belehrt⁵⁸. Das war noch vor der katastrophe, vor ablauf der 100 jahre. Da die voraussage Abū Saʿīds über die hundertjährige dauer seines werks und wohl der sūfik überhaupt in jener gegend schon in den *Ḥālāt* vorkommt, der verfassers der *Ḥālāt* aber 541/1147 gestorben ist und seine schrift wohl einige zeit vorher abgeschlossen hatte, stünde an sich der annahme nichts im wege, dass Abū Saʿīd so etwas gesagt hat. Nur darf man die zahl hundert vielleicht nicht genau nehmen. Abū Saʿīd könnte, in einer pessimistischen anwandlung und mit realistischer einschätzung der zeitläufe, vielleicht auch unter dem eindruck der starken lebensverengung, die sein rückzug = das armselige Mēhana mit sich gebracht hatte, einfach gemeint haben: »Eine innere stimme sagt mir: In etwa hundert jahren wird unsere sūfik abgewirtschaftet haben«. Auf der andern seite wird man den verdacht nicht los, dass die angebliche voraussage in wirklichkeit einen bereits erfolgten zusammenbruch widerspiegelt, also in den *Ḥālāt* vielleicht interpoliert ist. Ich möchte dies nicht behaupten, aber es wäre nicht ganz ausgeschlossen.

Zuversichtlicher klingt eine andere voraussage, die ebenfalls Abū Saʿīd in den mund gelegt wird und an der sich der niedergeschlagene verfassers der *Asrār* angesichts der trostlosen lage seiner zeit wieder aufrichtet. Danach soll Abū Saʿīd zweierlei vorverkündet haben. Erstens: Nach mir wird nach über 100 jahren, variante: nach 500 jahren, einer von mir, der wie ich und doch nicht wie ich ist, diese sache wieder zu neuem leben bringen. Zweitens: 100 jahre werde ich selbst diener (der derwische) sein, 100 weitere jahre werden es meine nachkommen sein, und das wird 1000 jahre halten⁵⁹. Diese beiden

⁵⁷ Dass nicht *ṣamāʿ*, sondern koranlesung gemeint ist, geht aus *Asrār* 377, 13-14; *Shuk* 471, 22-23 hervor.

⁵⁸ *Asrār* 384-386 *Shuk* 478-480.

⁵⁹ *Asrār* 352, 6-10; *Shuk* 441, 9-14. Hs. Landolt 228a, 9 hat: 500 jahre. Mit den 100 jahren, in denen Abū Saʿīd selbst diener bleiben werde, ist seine eigene lebenszeit gemeint. Deutlich eine runde, nicht genau zu nehmende zahl.

profetieungen widersprechen einander, aber sie brauchen nicht unecht zu sein.

Die widersprüche gehen noch weiter: Hat Abū Sa'īd auf der einen seite eine zunahme der ṣūfiyya vorausgesagt⁸⁰, so sieht er andererseits das ende der ṣūfik schon unmittelbar bevorstehend. Er soll am schluss seines lebens jeden tag in der versammlung gesagt haben: »Muslime, eine gottnot (*qahṭ-i huḫāy*) bricht aus«⁸¹. Ganz am schluss wandte er sich an die versammelten und sprach: »Eine gottnot ist ausgebrochen, eine gottnot ist ausgebrochen, eine gottnot ist ausgebrochen. Früher gab es brot- und wassernot. Jetzt ist gottnot. Seht mich an! Mit mir ist diese sache zu ende«⁸². Er soll seinen getreuen in Mēhana anweisungen zum überleben gegeben und hinzugefügt haben: »Achtet darauf, dass euch von diesen vier (genannten) grundregeln nichts entgeht, denn es ist ende. Nichts mehr ist da, und was noch da war, ist auch schon dahingegangen. Mit mir ist diese sache zu ende«⁸³. Das pendel der gegensätzlichen äusserungen schlägt noch stärker aus. Identifiziert er einerseits gottes armee in Hurāsūn, die in einem angeblichen profetenwort erwähnt ist, mit den ṣūfiyya und verspricht sich von diesen die eroberung der ganzen welt⁸⁴, so beklagt er auf der andern seite, dass schon zu seinen lebzeiten die schlacht verloren sei: »Eine gottnot ist ausgebrochen, eine gottnot ist ausgebrochen!« Er fragte jede karawane, ob nicht gesinnungsgenossen von ihm bei ihr gewesen seien, die den flickenrock hätten anziehen wollen⁸⁵, und sah um sich nur eine ungeheure leere: »Ich sehe von osten nach westen, wie ihr auf einen teller niederseht und alles, was darauf ist, wahrnehmt. So blicke ich immerfort hin und schaue, ob es irgendwo jemand gibt, der sich mit dieser sache befasste. Aber ich sehe: sie ist zu ende. Hier ist sie zu ende gegangen. Wäre irgendwo auf der welt einer oder gar eine gruppe, die sich dafür interessierte, so wäre es eine religiöse pflicht für mich, auf dem bauch dorthin zu kriechen«⁸⁶. Falls die worte echt sein sollten,

⁸⁰ Hiet 318.

⁸¹ *Aṣrār* 347, 11-12/Shuk. 435, 2-3 *Hāḫī* 102, 1-2 Shuk. 59, 5-6.

⁸² *Aṣrār* 348, 15-17 Shuk. 436, 8-10.

⁸³ *Aṣrār* 350 oben/Shuk. 438, 7-12.

⁸⁴ *Aṣrār* 267, 10-13 Shuk. 333, 3-7. Vor seinem zweiten krieg gegen die christen 592/1196 sagte der almohade Abū Yūsuf Ya'qūb von den frommen, die vor ihm zusammengekommen waren: »Die sind die armee, nicht jene (= die soldaten)«; 'Abdulwāḥid al-Marrākūṣī: *Al-mu'āḫib fī taḥḫis aḥbār al-maḡrib*. III. R.P.A. Dozy, Leiden 1847, 208.

⁸⁵ *Aṣrār* 311, 4-5/Shuk. 392, 16-18.

brächten sich in ihnen wieder die bekannten schwankungen von Abū Sa'īds seele zum ausdruck. In der pessimistischen gegenwartsbetrachtung und im schwarzen zukunfts-bild wäre nach bekanntem modell die »gute alte zeit« beschworen, die es nie gegeben hat⁶⁷, hier zuweilen mit einschluß einer guten gegenwart, die im scheich selber vertreten wäre. In einem zwielichtigen wort, in dem Abū Sa'īd mitgemeint sein kann, bricht die vorstellung von den besseren alten deutlich durch: seine anhänger sollen sich — so rät er — am jüngsten tag nicht als muslime, gläubige oder sūfiyya bezeichnen, sondern sich bescheiden als die minderen hinstellen und den wunsch aussprechen, nunmehr mit den grösseren, die vor ihnen gelebt hätten, zusammengeführt zu werden⁶⁸. Und die düstere zukunft malte er in einer versammlung in den schwärzesten farben: »Eine zeit wird kommen, in der keiner an einer (sūfi-) stätte (ḡayyāh, ḥanaqāh) ein jahr ruhig sitzen, keiner in einer klause (ṣawma'a) fünf monate (var.tage) eine stille bleibe finden und keiner in einer moschee einen tag wird rasten können. Man wird diese zeit zusammenrollen«⁶⁹.

ABO TĀHIR ALS NACHFOLGER

Die zwei teile, aus denen sich die gefolgschaft Abū Sa'īds zusammensetzte, werden in den *Asrār* oft deutlich bezeichnet durch die wendung »söhne und novizen«⁷⁰, einmal auch »die söhne und der haufe (ḡam')«⁷¹. Nur an einer stelle werden offenbar absichtlich beide gruppen zusammengefasst in der anrede »familie Abū l-Ḥayr« (yā āl Abi l-Ḥayr)⁷². In den versammlungen sassen die söhne (und nachkommen) auf dem hochsitz rechts vom scheich⁷³, falls sich das der schriftsteller nicht einfach in der fantasie so ausgemalt hat. Denn die geschichte, ■ der das steht — der abschied von Nēšābūr — ist beherrscht von dem gedanken, dass Abū Sa'īds familienbindung stärker

⁶⁷ *Asrār* 311, 16-20/Shuk. 392, 11-15. Wörtlich »auf der seite«.

⁶⁸ Richard Gramlich: *Ein islamisches Glauben an die »gute alte Zeit«*, Islamwissenschaftliche Abhandlungen, Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag, Wiesbaden 1974, 110-117.

⁶⁹ *Asrār* 347-348/Shuk. 435, 1-11. *Ḥikm* 102/Shuk. 59, 5-13.

⁷⁰ *Asrār* 235, apu-ull/Shuk. 286, 16-19.

⁷¹ *Asrār* 355, 13; 356, 13/Shuk. 445, 1; 446, 3.

⁷² *Asrār* 165, 9/Shuk. 199, 15.

⁷³ *Asrār* 316, 4 v.u. Shuk. 399, 3 hs. Landolt 208a, 11-12. Hiervon 140. Möglicherweise sind auch bloss die familienmitglieder, vielleicht auch übertragen bloss die jünger so angesprochen. Abū Sa'īd nannte ja einmal jemand, der für ihn arbeite und für die yūsfi'sche sache sich einsetze, seinen »verwandten«, hier 387.

⁷⁴ *Asrār* 160, 7-8/Shuk. 193, 6-7. ■ den versammlungen hier 347.

war als seine innere beziehung zu den novizen. Der erzähler ist Abū Saʿīds enkel, seine gewährleute waren Abū Saʿīds leibdiener. Abū Saʿīd soll beim anblick der leeren plätze im verlassenen konvent ■ Nēšābūr bemerkt haben, seine kinder seien halt doch seine herzkäfer, er könne nicht ohne sie dableiben, worauf seine novizen und die leute in Nēšābūr traurig geworden seien⁷⁴. Die unterscheidung zwischen söhnen (nachkommen) und novizen wird auch nach Abū Saʿīds tod beibehalten⁷⁵.

Es ist sehr natürlich und hundertfach bezeugt, dass die führung einer derwischgemeinschaft nach dem tode des scheichs auf ein mitglied seiner familie oder seiner verwandtschaft übergeht. ʿAlī-i Būzgānī, der historiker der familie Aḥmad-i Ġāms, stellt 929/1523 folgende überlegungen über die engen beziehungen der scheiche zu ihrer familie an: Der geist eines scheichs ist seinen kindern und enkeln in besonderem masse zugewandt. Gerade bei Aḥmad-i Ġām (gest. 536/1141) ■ das der fall, und seine sorge umfasst alle seine nachkommen, selbst den äusserlich verkommenen Muḥammad-i Ḥalwatī. Eine theorie – so Būzgānī – schätzt das mass der anteilnahme an seinen kindern bei einem verstorbenen scheich noch höher als bei einem lebenden ein. Mawlānā gab – immer nach Būzgānī – zwei bindungen zur welt zu, eine zum eigenen körper, die andere zu seinen kindern. Dies verpflichtet, nach Būzgānī, zur verehrung der nachkommen eines scheichs. Būzgānī zitiert einen brief, den Zayn ud-dīn Abū Bakr-i Tāyabādī an Timur geschrieben hat und in dem ■ die hochhaltung der heiligen männer als ein unerlässliches mittel auch des politischen regierens hinstellt. Dazu gehöre auch die hochachtung vor deren nachkommen, selbst wenn diese im wissen und im tun nicht so hoch hinaufreichten. Abū Saʿīd b. Abī l-Ḥayr habe gesagt: »Die mich im leben nicht mehr wahrnehmen, sollen ihre zuneigung meinen kindern schenken. Das wiegt gleich viel, wie wenn sie mich erlebt und meine vorschriften auszuführen sich bemüht hätten«. Aḥmad-i Ġām habe erklärt – und hier weitet sich der kreis so, dass er auch die novizen umschliesst –: Wenn jemand mit ehrlicher gewogenheit mich oder eines meiner kinder oder einen meiner novizen um meinetwillen grüsst, so lässt gott das mir zugute kommen. Der vater zweier waisenkinder, der nach sure 18.82 »rechtschaffen« gewesen war und um dessentwillen ihnen der verborgene schatz unter der mauer zugänglich gemacht

⁷⁴ *Asrār* 160, 9-11; *Shuk* 193, 10-11.

⁷⁵ *Asrār* 372, 12 (var.), 373, 10; *Shuk* 467, 3; 467, 22.

wurde, ist nach einigen korankommentaren ein vorfahr im 6. glied rückwärts, nach andern ein noch älterer ahn gewesen. So weit der brief⁷⁶. Ahmad-i Ġām aber habe an der tür der ka'ba gott gebeten, seine kinder teuer zu halten⁷⁷. — Der hier beigezogene angebliche satz Abū Sa'īds scheint aus einem ruhmredigen ausspruch verdreht zu sein, den der verfasser der *Asrār* in folgender form von ihm mitteilt: »Glücklich, wer mich sieht, und glücklich, wer jemand sieht, der mich gesehen hat. bis ins siebente glied«⁷⁸, ein spruch, der keineswegs auf die verehrung bloss seiner kinder geht und der in arabischer fassung auch 'Abdalqādir al-Ġilānī (gest. 561/1166) zugeschrieben wird⁷⁹. Ihm dürfte der satz des profeten zu gevatte gestanden haben: »Selig wer mich sieht und an mich glaubt, und selig wer an mich glaubt und mich nicht sieht«, der aus Ev. Joh. 20, 29 entliehen ist.

Verschwiegen werden gewöhnlich die materiellen erwägungen, die das verbleiben des besitzes und der direktion in der familie sowohl dem abgehenden wie den nachrückenden als wünschbar erscheinen lassen mochten.

Vierzehn jahre vor Abū Sa'īd, 426/1035, hatte der unverheiratet gebliebene Abū Ishāq-i Kāzarūnī sein erbe dem schwiegersohn seines verstorbenen bruders vermacht⁸⁰, der dann als seinen nachfolger einen seiner söhne einsetzte. Als 536/1141 Ahmad-i Ġām starb, folgte ihm einer seiner vierzehn söhne, nämlich Burhān ud-dīn Naṣr, allerdings ohne dass überliefert wäre, dass Ahmad ihn dazu ausersehen hätte⁸¹. Ihm folgte sein neffe, diesem dann sein sohn, dann sein enkel, Ahmad ar-Rifā'ī (gest. 578/1182) hinterliess seine anstalt in Umm 'Abīda seinem neffen, Ṣaḥī ad-dīn al-Ardabīlī (gest. 735/1334) seinen konvent einem seiner söhne, ebenso Ṣāh Nī mutullāh-i Walī (gest.

⁷⁶ Der vollständige brief des Tāyabādī bei 'Abdulhusayn-i Nawā'ī: *Amāt wa mukātabāt-i tāyibī-i Irān*, Teheran 1962, 1-3. Ich nehme an, das persische *puṭ* »rücken« ist in diesem zusammenhang so viel wie das arabische *baṭn* »bauch«, und rechne wie bei diesem (s. hier 463, anm. 153). Im text steht, zwischen ihnen seien »sieben rücken« (*haft puṭ*) gewesen.

⁷⁷ *Rawdat ur-ravāḥin* (verfasst 929/1523), 44-46.

⁷⁸ *Asrār* 390, 5-7 Shuk 484, 8-9.

⁷⁹ Walther Braune: *Die Futūḥ al-gaib des 'Abd al-Qādir*, Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Beihefte zu »Der Islam« 8, Berlin-Leipzig 1933, 18. Ahundzāda (verf. 1350/1931), bei Fikr-i Salḡūqī, *Maṣārīf-i Harāt*, 1, 178 abgedruckt bei 'Azīz ad-dīn-i Wakīlī-i Fāfāzā'ī: *Tarīmūkh-i Durrānī*, Kabul 1346, 531.

⁸⁰ *Firdaws ul-murādīyya*, einleitung 17, 23.

⁸¹ Muḥammad-i Ġāzawī: *Maqāmāt-i Zandapī*, ed. Mu'ayyad, Teheran 1960, 190, 17-18. Heshmat'ullah Mo'ayyad Sanandajī: *Die Maqāmāt des Ġāzawī*, diss. Frankfurt M 1959, 46. 'Alī-i Būzgānī: *Rawāt ur-ravāḥin*, 52.

834/1431). Die nachfolge als leiter von zweigstellen (*ḫulafā'* im weiteren sinne) war jedoch meist nicht an das blaue blut eines gründers oder patrons gebunden.

Gegenbeispiele, also beispiele für die weiterführung einer zentrale durch nichtverwandte, bildet die nachfolge Ġunayds durch Ġurayrī (gest. 311-312/923-4), der sich durch sein geläutertes wesen und zuverlässiges wissen auszeichnete⁸². ■ ist an den platz ■ einem zirkel gedacht. Im konvent zu Ramla folgte auf Sūsī (gest. 386/996-7) ein bekehrter trinker wegen seiner vorbildlichen haltung⁸³. Weder dem scheich Abū l-Ḥasan al-Šāḡilī (gest. 656/1258) noch Aḥmad al-Badawī (gest. 675/1276) folgte ein familienmitglied. Als 613/1216 Ibn al-Šabbāḡ in Qinā (Oberägypten) starb, ergriff man seinen sohn bei der hand und wollte ihm den sitz seines vaters anweisen. Doch der sohn nahm die hand des Abū Yahyā al-Qinā'ī (gest. 649/1252), liess ihn die stelle seines vaters einnehmen und gehorchte ihm als schüler⁸⁴. Der unmittelbare nachfolger Sayf ud-dīn-i Bāḥarzīs (gest. 659/1261) in seinem konvent in Fathābād bei Buḥārā war keiner seiner söhne, sondern ein gewisser Laṭīf ud-dīn an-Nūrī⁸⁵. Mawlānā (gest. 672/1273) ernannte zu seinem direkten nachfolger nicht seinen sohn Sulṭān-i Walad, sondern seinen vertrauten schüler Husām ud-dīn⁸⁶. Zāhid-i Ġelānī (gest. 700/1300-1) übergab seine pflanzstätte nicht seinem ältesten sohn Ġamāl ud-dīn 'Alī, sondern Šafī ud-dīn-i Ardabēlī, mit dem er allerdings eine seiner töchter verheiratet hatte⁸⁷. Ähnliche versetzungen im grossem stil und ausserhalb der šūfik, wie etwa die ablösung des Ibn Tūmari durch die mu'miniden⁸⁸, seien hier beiseite gelassen.

Es war also beides möglich: die frei gewordene stelle eines scheichs konnte grundsätzlich von einem verwandten oder von einem nicht-verwandten besetzt werden. Im falle Abū Sa'īd scheinen die beiden leihdiener des scheichs in der tat eine gewisse gefahr bedeutet zu haben.

⁸² Sulamī: *Fuḥuṣṣat*, 259, 9-10 Pedersen 253, 11-254, 1

⁸³ Ansārī 493-4. *Nahḥāt* artikel Abū Bakr as-Sūsī, 194

⁸⁴ Lidfawī: *At-tāḥīf as-sāḳī*, 743 unten

⁸⁵ *Awṣād al-ahbāb*, einleitung ABürs, 2, 19-25; 27.

⁸⁶ Sulṭān-i Walad (Bahā' ud-dīn ■ Mawlānā Ġalāl ud-dīn Muhammad ■. Husayn-i Balḥī: *Wafadnāma*. ■ Ġalāl-i Humānī, Teheran 1315, 122ff. *Risāla-i Firāḡdān* 142 Aḥkī 746, 9-17 Badī' az-zamān-i Furūzānfar: *Risāla dar taḥṭiq-i ahwāl u amālgān-i Mawlānā Ġalāl ud-dīn Muhammad*, Teheran 1315, 115-116 Abdūlhākī Gölpinarlı: *Meṣdūdādan Sotra Mevlevilik*, İstanbul 1953, 22

⁸⁷ Erika Glaser: *Die frühen Safawiden nach Qāṣi Aḥmad Qamī*, diss. Freiburg im Breisgau 1968, 123-128 (legendär dargestellt)

⁸⁸ Goldziher: *Materialien zur Kenntnis der Aṣmāḥānibewegung*, ZDMG III, 1887, 125

■ wird ausdrücklich gesagt, dass der eine, Hasan-i Mu'addib, »nach dem tod des scheichs keinen dienst mehr an den derwischen versehen konnte. Abū Tāhir und seine söhne taten es, wie der scheich angedeutet hatte«⁸⁹. Der scheich soll ihm das auf einem abschiedsumritt um das dorf Mēhana durch die blume eines verses mitgeteilt haben⁹⁰. Dem andern, 'Abdulkarīm, gebot Abū Sa'id auf dem totenbett in klaren worten halt. Er wandte sich vor allen anwesenden an 'Abdulkarīm und sprach: »Dieser jüngerling wäre diesen weg beinah zu ende gegangen. Aber, mein sohn, bleib da stehen, wo du hingelangt bist! Trachte nicht nach mehr! Du erreichst es doch nicht«⁹¹. Dadurch wurde die gefahr gebannt, der so manche scheichsfamilie erlegen ist, nämlich dass die familie des famulus die familie des scheichs verdrängte⁹². Das faktum dieser regelung bei Abū Sa'id ist wohl nicht zu bezweifeln, aber die beiden leibdiener könnten auch anders, zum beispiel durch eingreifen der familie oder des tatsächlichen nachfolgers Abū Sa'ids, ausgeschaltet worden sein. Eine verfügung des scheichs erübrigte natürlich jede diskussion.

Was in der familie vorging, ob es zu auseinandersetzungen kam, erfahren wir nicht. Die verfasser unserer quellen, insbesondere der der *Asrār*, die so grosse freude haben und nicht müde werden zu zeigen, wie Abū Sa'id alle seine zeitgenossen und opponenten in ihre schranken weist: über die frage, wie sich Abū Tāhir, sein ältester sohn, durchgesetzt hat, schweigen sie sich aus. Das passt zu dem kurs, den sie auf ihrer ganzen fahrt durch die vita Abū Sa'ids steuern. Unverwandt bleibt der blick auf Abū Tāhir gerichtet, und dessen brüder werden als individuen fast völlig ignoriert. Aus dieser sicht wird behauptet, Abū Sa'id habe sich ihn schon als kleinen bubben für ewige zeiten beigeordnet⁹³, dann in der sterbestunde ihn und seine nachkommen dem dienst an den derwischen geweiht und in alle lande die botschaft ergehen lassen: Abū Tāhir ist der »pol« (*qutb*)⁹⁴. Nach der darstellung dieser quellen war Abū Tāhir-tatsächlich von kindsbeinen an unentwegt an der seite seines vaters und aufs beste in dessen werk eingearbeitet.

⁸⁹ *Asrār* 355, 9-11 Shuk. 444, 14-16

⁹⁰ *Asrār* 355, 5-6 Shuk. 444, 9-10

⁹¹ *Asrār* 356 unten Shuk. 442, 3-5 *Hālar* 107 Shuk. 62, 4-6 Ich folge der lesung *Asrār*: *Inwāst kl...ha-sar haraḡ. Zu ḥwāstān für »heimaten«* gl. *Asrār* 81, 5: 215, 15 Shuk. 90, 5; 259, 16 Nicholson in *Tagh* 2, preface 17. *Tagh* 1, 105, 10.

⁹² Edmond Doutié: *Les marabouts*, RHR 40, 1899, 365-367. Doch ist der *muqaddim* im westen nicht notwendig ein nichtmitglied der scheichsfamilie.

⁹³ Hier 385-386

⁹⁴ *Asrār* 352-353 Shuk. 442, 6-15. *Hālar* 107 Shuk. 62, 6-14.

Es soll dem leser als völlig undenkbar erscheinen, dass einmal jemand anders als Abū Tāhir ■ die fussstapfen des vaters hätte treten können. Aber wie uns 'Abdalgāfir belehrt, waren wenigstens zwei seiner brüder gar keine blassen gestalten⁹⁵. Es bestehen nicht die geringsten anzeichen dafür, dass diadochenkämpfe in der familie ausgebrochen wären, und es war sicher auch natürlich, dass der älteste, der zudem damals um die vierzig war und vielleicht einen merklichen altersabstand ■ seinen brüdern hatte⁹⁶, das unternehmen des vaters fortsetzte. Aber man ist über die vorgänge einseitig unterrichtet.

Abū Tāhir wird die einrichtungen in Mēhana bis zu seinem tod 479/1186, also 39/37 jahre, geleitet haben. Die sorge um die nötigen geldmittel mögen die alten geblieben sein. Aber die überlieferung hat hiezu nur wieder eine legende vorzubringen. So soll Abū Tāhir »zusammen mit sämtlichen söhnen des scheichs«, das heisst Abū Sa'id, einmal die weite reise nach Isfahān angetreten haben, um von Nizām ul-mulk, dem west Malikšāh (465-485/1072-92), geld für seine schulden zu erbitten – ein treffen, bei dem sich eine alte voraussage Abū Sa'id verwirklicht haben soll⁹⁷, in bekannter redensart »nach 70 jahren«⁹⁸, das heisst »nach langer zeit«. Eine parallelüberlieferung lenkt die gleiche reise nach Sarāḥs und gibt sie nicht als bettelgang, sondern als krankensbesuch zum regierenden sultan Alp Arslān (455-465/1063-72) aus⁹⁹. Dass Abū Sa'id im jungen Nizām ul-mulk, der in Tös mit andern kindern oder burschen auf der strasse war, den kommenden grossen mann erkannt habe, haben wir bereits in zweifel gezogen¹⁰⁰. Dass aber Nizām ul-mulk als gemachter mann dies vierzig jahre später Abū Tāhir, dessen sohn Abū Sa'd As'ad und dessen sohn Kamāl ud-dīn Abū Sa'id Sa'd b. As'ad ■ Sarāḥs mitteilte¹⁰¹, wäre rein zeitlich gesehen möglich, nachdem As'ads angebliches geburtsdatum 454/1062 sich als unhaltbar herausgestellt hat.

Ein Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. 'Alī al-Haddād, über dessen aufenthaltort wir im dunkeln gelassen werden, pflegte seinem vater

⁹⁵ Hier 384-385.

⁹⁶ Hier 385, unum. 11.

⁹⁷ *Asrār* 371-374/Shuk. 465.19-468.13.

⁹⁸ Hier 56.

⁹⁹ *Hāḍir* 122-124/Shuk. 70.19-71.20.

¹⁰⁰ Hier 332.

¹⁰¹ *Asrār* 66-67 Shuk. 70.8-17. *Hāḍir* 62-63 Shuk. 37.6-14. Im text der *Hāḍir* ist falsch ein glied der generationen übersprungen oder »vater« in »grossvater« zu ändern und, wie so oft, Abū Sa'id in Abū Sa'd ■ verbessern. Sayḥ ul-islām ist der titel Abū Sa'd As'ads.

jedesmal, wenn dieser nach Mēhana ging — und das geschah zweimal im jahr — etwas für die »söhne (nachkommen) des scheichs« (das heisst Abū Sa'ids) mitzugeben, und entschloss sich nach dem tode seines vaters, selbst einmal ans grab Abū Sa'ids zu wallfahren. In Mēhana angekommen, erhielt er im traum von Abū Sa'id die weisung, nicht zu »seinen söhnen« zu gehen, sondern zu seinem in Sarāḥ wirkenden schüler Aḥmad-i Bābō Fala, falls er »den weg zu gott kennen lernen« wolle¹⁰². Ein anderer wurde von den »söhnen des scheichs« nach dessen tod von Mēhana mit einem auftrag nach Nēsābūr geschickt und erfüllte hier im bad von einem alten mann eine selbsterlebte wundergeschichte Abū Sa'ids¹⁰³. Wörtlich genommen könnte daraus gefolgert werden, dass Abū Tāhir in Mēhana nicht allein herrschte, sondern das kollektiv der söhne Abū Sa'ids mitzureden hatte.

DIE WEITEREN NACHFOLGER

In der sterbestunde soll Abū Sa'id noch gesagt haben: »Die ṣūfiyya hatten zwei ḥwāga: Ḥwāga 'Alī-i Ḥasan in Kirmān und ḥwāga 'Alī-i Ḥabbāz in Marw. Der dritte ḥwāga der ṣūfiyya ist Abū Tāhir. Nach ihm werden die ṣūfiyya keinen ḥwāga mehr haben«¹⁰⁴. Dieser ausspruch ist, wie aus dem zusammenhang nicht anders zu erwarten, wiederum gefälscht, denn ḥwāga 'Alī b. Ḥasan-i Kirmānī hat den nach 441/1049 verstorbenen scheich 'Ammō¹⁰⁵ und damit auch Abū Sa'id überlebt. Abū Sa'id kann also nicht die vergangenheitsform gebraucht haben »die ṣūfiyya hatten«. Doch gerade eine erst später gemachte aussage könnte aufschluss darüber geben, wie es weitergegangen ist. Aus dem wortlaut der *Asrār*, den wir wiedergegeben haben, könnte man schliessen wollen, der nachfolger Abū Tāhirs habe nicht mehr den titel ḥwāga getragen, sei also nicht sein sohn ḥwāga Abū l-Faṭḥ Tāhir, sondern ein anderer sohn, nämlich šayḥ ul-islām Abū Sa'id As'ad, gewesen. Das wäre unrichtig, denn in der fassung der *Ḥālāt* heisst der schlusssatz voller: »Nach ihm werden die ṣūfiyya keinen pīr und keinen ḥwāga mehr haben«. Der sinn ist also: Die grossen ṣūfiyya meiner zeit sind 'Alī-i Ḥasan in Kirmān und 'Alī-i Ḥabbāz in Marw gewesen, der kommende und letzte grosse ṣūfi

¹⁰² *Asrār* 381-382/Shuk. 475, 5-476, 12. Hier vorn 44.

¹⁰³ *Asrār* 72-77/Shuk. 76, 18-84, 9.

¹⁰⁴ *Asrār* 353/Shuk. 442, 16-18. *Ḥālāt* 107-108/Shuk. III, 14-17.

¹⁰⁵ Anṣārī: *Taḥqīqāt*, 459.464. *Nuṣaḥāt*, artikel ḥwāga 'Alī-i Ḥasan-i Kirmānī, 263.

wird mein sohn Abū Tāhir sein, etwa so, wie dieser an anderer stelle als »besser denn alle šūfiyya der zeit« hingestellt wird¹⁰⁶ und ähnlich wie Nizām ul-mulk der »herr der welt« (*ḥwāḡa-i ǧahān*) war¹⁰⁷. Der ausspruch wird zu lebzeiten Abū Tāhirs geprägt worden sein.

Die besprochene tradition von den »zehn personen« lässt die möglichkeit offen, dass immer der älteste überlebende der zehn die führung übernahm, bis sie alle gestorben waren, darunter auch die söhne Abū Tāhirs: Abū l-Faṭḥ Tāhir, Abū Sa'd As'ad und Abū l-'Izz al-Muwaffaq. Abū Sa'd As'ad – nicht zu verwechseln mit dem bekannten gelehrten Abū l-Faṭḥ As'ad b. Muḥammad al-Mihānī (gest. nach 520/1126), der in Marw, Ġaznīn, Lahore, Bagdad wirkte¹⁰⁸ – Abū Sa'd As'ad überlebte seine beiden brüder. Abū l-Faṭḥ Tāhir starb 502/1109, Abū Sa'd As'ad 507/1114¹⁰⁹.

Enkel Abū Tāhir Sa'ids, urenkel Abū Sa'ids, sind Abū l-Qāsim 'Abdarrāḥmān und Abū l-Barakāt Muḥammad, beides söhne Abū l-Faṭḥ Tāhirs, dann Kamāl ad-dīn Abū Sa'id Sa'id und Nūr ad-dīn al-Munawwar sowie vielleicht ein unbekannter¹¹⁰, söhne Abū Sa'd As'ads, weiter Abū Bakr Aḥmad und Abū Bakr Muḥammad, söhne Muwaffaqs.

Abū l-Qāsim 'Abdarrāḥmān b. Tāhir verließ 542/1147 in Bagdad (madīnat as-salām) Rāfi'i's vater Abū l-Faḍl Muḥammad b. 'Abdalkarīm¹¹¹ und zu einer uns nicht bekannten zeit Šams ad-dīn Abū 'Abdallāh 'Umar b. Ibrāhīm at-Turkī (gest. 602/dez. 1205-jan. 1206)¹¹² den šūfischen Dickenrock. Er starb plötzlich, noch im jahr 542/1147¹¹³. Alle behauptungen, es handle sich bei diesem Abū l-Qāsim um einen bruder, nicht um einen sohn Tāhirs, stützen sich auf einen fehler Ibn al-Ġawzī's¹¹⁴. Abū l-Qāsim war leiter des ribāṭ al-Baṣṭāmī in Bagdad, also nicht in Mēhana.

¹⁰⁶ *Aṣṣūr* 373, 6; Shuk. 467, 18.

¹⁰⁷ *Aṣṣūr* 67, 4, 195, 8; Shuk. 70, 14; 235, 1.

¹⁰⁸ Subkī: *Jahazūt*, nr. 732 (7, 42-43), wo weitere literatur.

¹⁰⁹ Hier 389.

¹¹⁰ Erschlossen aus *Aṣṣūr* 379 pa/Shuk. 474, 5-6. Nāṣih ad-dīn Muḥammad oder Aḥū Muḥammad, »sohn meines onkels ('amm)«. Hs. Landolt 246b, 12 hat Abū Muḥammad. Unklar, ob mit diesem onkel Kamāl ad-dīn Abū Sa'id Sa'id oder ein sonst nicht genannter gemeint ist.

¹¹¹ Rāfi'i 119 (in der vita von Rāfi'i's vater).

¹¹² *Saḍd al-izār* 404-405.

¹¹³ *Muntazam* 10, 128.

¹¹⁴ Falsch Muḥammad-i Qazwīnī in *Saḍd* 404, aam. 2, Kadkanī 249-250, Massignon: *Passion*, 2, 76. Sa'id-i Naḥḥī: *Šahmān-i manẓūm*, einleitung 25, erwog richtig die möglichkeit, dass nach Abū l-Qāsim ein *ibn* einzusetzen sei.

Abū l-Barakāt Muḥammad ist erschlossen aus einer nachricht über seinen onkel Abū l-Faḍl Aḥmad b. Abī l-Faḍāl 'Abdalmun'im b. Abī l-Barakāt Muḥammad ■ Tāhir b. Sa'id ■ Faḍlallāh Abī Sa'id b. Abī l-Ḥayr al-Mihānī aṣ-Ṣūfī, scheich des ribāṭ al-ḥalifa ■ Bagdad ¹¹⁵.

Kamāl ad-dīn Abū Sa'id Sa'd ■. As'ad ergibt sich, nach den nötigen korrekturen, aus *Asrār* 66 pu-ult Shuk. 70, 8-9 und Muḥammad b. Muṭahhar: *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa*, 97, ■. Er war der vater des verfassers der *Ḥilāt*, Ḡamāl ad-dīn Abū Rawḥ Luṭfullāh.

Nūr ad-dīn al-Munawwar b. As'ad war der vater des verfassers der *Asrār*, Muḥammad b. al-Munawwar.

Abū Bakr Muḥammad b. al-Muwaffaq studierte 484/1091 in Qazwin bei dem gleichen lehrer wie sein vater ¹¹⁶.

Abū Bakr Aḥmad b. al-Muwaffaq (480-549/1087-1155) hörte bei seinem vetter Abū l-Futūḥ Mas'ūd b. Faḍlallāh al-Āmirī, bei seinen beiden onkeln Abū l-Faḥr Tāhir und Abū Sa'd As'ad. Er kam beim überfall der guzz in Mēhana ums leben ¹¹⁷.

Für die weiteren glieder von Abū Sa'id's stammbaum sei auf die familienfel hier im anhang 2 verwiesen.

Der verfasser der *Asrār* schildert seinen cousin Abū Rawḥ Luṭfullāh b. Sa'd als den sprecher der söhne des scheichs bei der begegnung mit Atsēz vermutlich 536/1146, sagt aber nirgends, dass er der leiter in Mēhana gewesen sei. Luṭfullāh, der verfasser der *Ḥilāt*, war sicher der geeignete mann, Atsēz über die tugenden und wundertaten Abū Sa'id's auskunft zu geben ¹¹⁸, falls die geschichte überhaupt historisch ist. Bei anderer gelegenheit jedoch bezeichnet der verfasser der *Asrār* seinen eigenen vater unumwunden als »den diener der stätte des scheichs, den pir und vorsteher (pēšwā) der söhne des scheichs« zur regierungszeit sultan Saṅṅars ¹¹⁹, womit die zeitspanne 511-548/1118-1153 gemeint ■. In dieser periode wäre also Munawwar einmal das haupt der familie in Mēhana gewesen.

¹¹⁵ Ibn al-Aṭir, jahr 614 (ḥawādīṭ). Lies Faḍlallāh Abī Sa'id. Kadkanī 250.

¹¹⁶ Rāfi'i 175 und 503.

¹¹⁷ Sam'ānī *Muntahab*, 23b. Kadkanī 248.

¹¹⁸ *Asrār* 384-386/Shuk. 478, 15-480, ■ (Kamāl ud-dīn 479, 10 und 13 ist falsch). Wahrscheinlich der zug des Atsēz im rabī l 536/okt. 1141 richtung Sarabs, dann Marw (Ibn al-Aṭir, jahr 536). Sein wese Sābandī (*Asrār* 384, 15 fehlt Shuk./hs. Landolt 250a, 7 hat ar-Ridāwandī) wäre noch zu identifizieren.

¹¹⁹ *Asrār* 377-378/Shuk. 471, 16-473, 3. Nach einer affiliation, die von Abū Sa'id b. Abī l-Ḥayr auf 'Aṭjār führt, soll Munawwar seine einweihung von seinem onkel Abū l-Faḥr Tāhir erhalten haben (*Muḥmal-i faṣḥi* 2, 285, ult. jahr 607). Das würde klar bedeuten, dass er noch im 5./11.jh. geboren war. Die *Asrār* 352, 8-9/Shuk. 441, 11-12 bestätigen, dass Munawwar von Tāhir mitteilungen empfangen hat.

18. DIE VERWÜSTUNG MĒHANAS DURCH DIE ĠUZZ

DAS DATUM

Munawwars sohn Muḥammad, der verfaſſer der *Asrār*, hat die voraussage Abū Sa'īds, daß die ṣūfik noch 100 jahre zu leben habe¹, wörtlich genommen, sie ganz auf Mēhana bezogen und festgestellt, daß auf den monat genau 100 jahre nach Abū Sa'īds tod das unglück über Mēhana und die dortige ṣūfik hereinbrach²: die verwüstung Mēhanas und niedermetzlung der bewohner durch alle ġuzz. Damit sei die schlimme profezeiung über das ende seiner herrschaft (*ḥwāḡaḡi*)³ in erfüllung gegangen. Todesdatum Abū Sa'īds 440 plus 100 jahre gibt 540. Ša'bān 540 ist januar-februar 1146. Da die geschichtsschreiber von einem aufstand der ġuzz in diesem jahr nichts berichten, bestehen zwei möglichkeiten: Entweder weiß hier der hagiograf, der das ereignis, wenn auch vielleicht nicht an ort und stelle, selbst erlebt hat⁴, mehr als der historiker und bereichert mit seinen angaben unsere kenntnis der fakten. Wir müßten dann annehmen, daß die ġuzz Mēhana zweimal heimgesucht hätten, einmal 540/1146 und einmal — was ja gut bezeugt ist — 549/1154. Oder der hagiograf, der 34 oder »30 und 40« jahre nachher schreibt⁵ und als lebenserfahrener mann eine schlimme vergangenheit und gegenwart bedeutungsvoll schildern will, verrechnet sich mehr oder weniger absichtlich, um die richtigkeit von Abū Sa'īds voraussage im dramatischem glanz auf die bühne zu bringen. Bei der ersten annahme wäre zu erwarten, daß irgendwo die zwiefache verwüstung wenigstens andeutungsweise durchschien. Dies ist in der lectio difficilior »30 und 40 jahre« zwar der fall, wo die 10 zwischenjahre, die die ereignisse getrennt hätten, sogar ungefähr stimmten. Wir wissen aber nicht, welche der beiden lesungen die andere korrigieren soll, ob 34 oder »30 und 40« das ursprüngliche ist. Weiter könnte man sich gut vorstellen, daß ein schriftsteller, dem

¹ Hiet 391-392

² *Asrār* 352, 2; Shuk. 441, 2.

³ *Asrār* 352, 1 Shuk. 440, 20.

⁴ *Asrār* 6; 351 Shuk. 4, 21-22; 439, 17-18

⁵ *Asrār* 352, 5/Shuk. 441, 6-7 Hs. Landolt 228a, 6-7 hat III. »Einige 30 jahre nach den ġuzz« in *Asrār* 45; 48 Shuk. 46, III; 50, 10. Hiervon 20

es rund 30 jahre später vor allem auf die beschreibung der verheerenden wirkung der katastrophe ankam, eine mehrzahl von fällen zu einem einzigen ganzen zusammenzog, besonders wenn die erste verhältnismässig glimpflich abgelaufen sein und nicht so viel menschenleben gefordert haben sollte. Aus der klage des hagiografen, dass nach den »mehrfachen und aufeinanderfolgenden« verwüstungen Mēhanas nur noch das grab und das »heiligtum« übriggeblieben sei⁶, ist leider keine klare vorstellung zu gewinnen. Wahrscheinlich sind die nach Sangars tod erneut über Mēhana zusammenschlagenden unglückswogen mitgemeint⁷.

Sam'ānī zählt eine ganze reihe von opfern aus der familie Abū Sa'ids beim überfall der guzz auf, kennt aber nur einen einzigen überfall und datiert alle diese verluste ins jahr 549/1154⁸. Auch für die verheerungen, die die guzz im raum Nēšābūr-Bayhaq anrichteten, ist das korrekte datum 549/1154, nicht 548/1153, und darum sind auch die namhaften persönlichkeiten, die dabei umkamen, nicht 548/1153, sondern 549/1154 gefallen⁹. Hier irren manche orientalische historiker, unter ihnen Ibn al-Ağir, und manche biografen. Nach den geschichtsschreibern, die den ereignissen in zeit und ort am nächsten standen, hatten nämlich die unruhen der guzz im osten erst ende 548/anfang 1154, anderthalb jahre nach dem tod sultan Mas'ūds (der auf den rağab 547/oktober 1152 fällt), begonnen¹⁰, und Ibn-i Funduq bezeichnet den sturm, der 549/1154 Nēšābūr heimsuchte, ausdrücklich als die »erste zwischenzeit« (*fatra-i miḥṣṭin*)¹¹, das heisst als die erste dieser zerstörungswellen, die Nēšābūr erreichten. Angesichts dieser deutlichen und klaren berichte fällt es schwer zu glauben, dass Mēhana schon 9 jahre vorher von einem solchen unglück ereilt worden sein sollte.

Es ist sehr zu bedauern, dass der zustand der überlieferung keine entscheidung über die frage nach den ereignissen in Mēhana zulässt, wäre doch dadurch auch ein sicherer anhaltspunkt geschaffen, die

⁶ *Arṣār* 7, 12-14/Shuk. 6,2-5.

⁷ Hier 406-407.

⁸ *Muntahab* 109b (im 'Arṣār), 192b, 235a, 298b.

⁹ So zum beispiel der sāfi' Abū Sa'īd (nicht Abū Sa'īd) Muhammad b. Yahyā b. Mansūr an-Naysābūrī, der von Suhki nr 71b (7,26) und Safadi *Al-wāfi bi-l-wafayāt*, Bibliotheca Islamica 6e, 197, nr 2253 (nicht Abi Mansūr), falsch auf 548, von Sam'ānī: *Muntahab*, 247a, richtig auf 549 datiert wird.

¹⁰ Zahir ud-din-i Nēšābūrī, *Saḡḡnāma*, Teheran 1332, 48. Rāwandī: *Rāhat uṣ-ṣudūr*, Gibb Mem. New Series 2, 1921, 171, 3. Todesdatum Mas'ūds richtig *Saḡḡnāma* 65, 15; falsch Rāwandī 245, 13.

¹¹ Ibn-i Funduq: *Tārīḫ-i Bayhaq*, 202, 3-6, 238 pu-ult.

abfassungszeit der *Asrār* genauer zu bestimmen. Addiert man 34 zu 540, so erhält man 574/1178-9. Addiert man 34 zu 549, so ergibt sich 583/1187. Addiert man 30 zu 550 (statt 549) und 40 zu 540, so hat man 580/1184-5. Nehmen wir «einige dreissig»¹² und addieren wir das sehr unwahrscheinliche maximum, nämlich 39, einmal zu 540 und einmal zu 549, so kommen wir auf 579/1183-4 und 588/1192. Vorläufig lässt sich nur in solchen unbestimmten grössen die abfassungszeit der *Asrār* angeben. Ältester zeitpunkt 574/1178-9, jüngster zeitpunkt 588/1192. Zu sammeln hatte der verfasser schon vor dem überfall der guzz begonnen¹³. Vielleicht bringen einmal biografische daten anderer leute, von denen der verfasser der *Asrār* spricht und die zu seiner zeit noch am leben waren, wie etwa 'Izz ud-din Mahmūd-i Ḥāṣi¹⁴, mehr licht in das dunkel.

Die *Hākāt* jedoch sind vor jeglichem guzzenüberfall geschrieben, und ihr verfasser ist 541/1147 gestorben¹⁵.

DIE FOLGEN

Nach den historikern gingen die guzz, die (unterschiedlich lokalisiert) irgendwo in der gegend von Balḥ, jedenfalls weit östlich von Mēhana, ihr angestammtes türkisches nomadenleben führten, ende 548 anfang 1154 zum offenen krieg gegen einen unfreundlichen seldschukischen vogt über und besiegten ihn. Sie zwangen damit sultan Sangar, selber einzugreifen, schlugen aber auch ihn und schleppten ihn dann, gleichsam als garanten ihrer «reichsunmittelbarkeit», drei jahre gefangen mit sich herum, ganz Ḥurāsān brandschatzend. Insbesondere Marw, Tōs und Nēšāhūr kamen zu schaden, aber auch Mēhana. In Mēhana sollen nach den *Asrār* durch das schwert, quälereien und gewaltsamkeiten mehr als 115 nachfahren des scheichs ums leben gekommen und andere kurz nachher an den folgen von krankheit oder hunger zugrunde gegangen sein¹⁶, die nicht gezählt, die anderwärts getötet worden seien¹⁷. Die davonkamen, wanderten zum grössten teil in das westliche Persien ('Irāq) aus¹⁸. Die gesamte bewohnerschaft verliess den ort, die kinder auf dem nacken tragend, da reittiere nicht

¹² *Asrār* 45; 48 Shuk. 46, 16; 50, 10.

¹³ *Asrār* 5, 18-19; Shuk. 3, 23f.

¹⁴ *Asrār* 66, 8-9; 248, 11 Shuk. 69, 14; 306, 2-3. Er lebte in Tōs.

¹⁵ Sum'āni: *Muntahab*, 195b.

¹⁶ *Asrār* 6; 386 Shuk. 4, 22-23; 480, 18-22.

¹⁷ *Asrār* 6 Shuk. 4, 22-23.

¹⁸ *Asrār* 358 apu/Shuk. 449, 12.

mehr vorhanden waren. Nur der gehbehinderte sohn eines sklaven As'ads, Awhad uṭ-ṭā'ifa Muḥammad b. 'Abdussalām, blieb notgedrungen am heiligtum des scheichs in Mēhana zurück, dazu einige blinde und schwache¹⁹. Der ort verödete. Erst nach zwei drei jahren wagten sich einige derwische wieder zurück und hausten zuerst in einer festungsrüne, die etwas vom heiligtum, dem grabmal, entfernt lag²⁰.

Nachdem 551/1156 sultan Sangar sich aus der gefangenschaft bei den guzz hatte befreien können und seine residenz in Marw wieder bezogen hatte, verfügte sich der verfasser der *Asrār*, Muḥammad II. Munawwar, in begleitung einiger scheiche von Sarāḥs nach Marw. Hier traf er den ortsvorsteher (*ra'īs, malik*) Mēhanas, der seit etlichen tagen antichambriert und sozusagen auf ihn gewartet hatte, da der nachkomme des scheichs das grössere gewicht hatte. Beide wurden zusammen vorgelassen. Sangar bezeichnete – immer nach der schilderung der *Asrār* – Mēhana als einen segensreichen ort und bedachte das grab Abū Sa'ids mit lobsprüchen. Als gefangener der guzz, so erzählte er, habe er einmal selbst gesehen, wie einem guzzen, der dort nach einem vermuteten schatz suchte, die hand verdorrte. Sangar bewilligte für die ganze provinz Hābarān, in der Mēhana lag, 1000 eselslasten saatgut und für die felder, die zum heiligtum in Mēhana gehörten, 100 eselslasten. Ausserdem überliess er dem heiligtum 100 dinar. Der ortsvorsteher Mēhanas war dann dafür besorgt, dass die am leben gebliebenen »söhne und novizen des scheichs« wieder zurückkamen. Nach und nach fanden sich etwa 50 wieder ein, und allmählich begann wieder neues leben aus den ruinen zu blühen. Muḥammad b. Munawwar, der vorher in Mēhana keine führende rolle gespielt zu haben scheint, widmete sich ganz dem »dienst«, und fremde erschienen wieder²¹. Damals wird es gewesen sein, dass er vor dem heiligtum Sam'āni (gest. 562/1166), den autor der *Ansāb* und des *Muntahab*, hat reden hören²².

Nach Sangars tod 552/1157 erlitt Mēhana einen rückschlag. Sangars neffe Maḥmūd, mütterlicherseits ein seldschuke, väterlicherseits ein qarāḥānide, übernahm zwar die herrschaft, verlor aber in einer schweren schlacht gegen die guzz bei Marw im ṣawwāl 553/november 1158

¹⁹ *Asrār* 386-387 Shuk 480, 17-481, 2.

²⁰ *Asrār* 386 unten Shuk 480, 23-481, 2.

²¹ *Asrār* 358-360 Shuk 449, 7-451.

²² *Asrār* 378-379 Shuk 473, 4-474, 17.

die kontrolle über Hürāsān²³, jahrelange unordnung war die folge²⁴, und die stätte des scheichs in Mēhana fiel erneut der verwahrlosung anheim²⁵. Der verfasser der *Asrār* lebte in dieser zeit nicht mehr in Mēhana. Nur der gehbehinderte Muḥammad b. 'Abdussalām, versah dort seinen dienst weiter, 20 jahre lang im ganzen, also von 549/1154 an gerechnet – aber das ist vielleicht nicht die meinung der *Asrār* – bis 569/1173-4. Dann besuchte ihn der verfasser der *Asrār* und liess sich von ihm zwei seiner erlebnisse am grab des scheichs erzählen, das nächtliche koranlesen der geister und eine wundersame speisung daselbst²⁶. Er blieb nicht, denn bei der niederschrift seiner *Asrār* gibt er der hoffnung ausdruck, am ende seines lebens doch noch einmal das glück zu haben, sich an »jenem« grab zu erquicken, ja – nach einer textvariante – auch dort zu sterben und beim scheich begraben zu werden²⁷. Den glauben, den alten betrieb in Mēhana selbst wieder hochbringen zu können, hegt er nicht mehr und tröstet sich mit der zuversicht, ein anderer werde es tun²⁸. Mēhana war noch am anfang des 7./13.jh. zum grössten teil zerstört²⁹.

Da der verfasser der *Asrār* sein werk dem göridensultan Ġiyā' ud-dīn Muḥammad b. Sām (558-591/1163-1203), der in Firōzkōh residierte, zuweignete, wird er im herrschaftsgebiet dieses fürsten gewohnt haben. Ġiyā' ud-dīn besass zwar seit den 70er jahren des 6./12.jh. Tālqān und Pangdōh bei Marwurrōq³⁰, machte dem ḥwārazmšāh aber erst 597/1201 Hābarān streitig³¹. Mēhana lag also zur zeit der abfassung der *Asrār* ausserhalb seines machtbereichs.

Eine frage erhebt sich: Der verfasser der *Asrār*, der auf Šāfi'i eingeschworen war und behauptet, alle scheiche seien šāfi'iten gewesen oder geworden³², preist Ġiyā' ud-dīn Muḥammad b. Sām als den

²³ Ibn al-Ajir, jahr 553 (11, 231). *Asrār* 360/Shuk 451, 8-14. Wie bei Shukovski fehlt auch in der III. Landolt 232b, 7 die ortsbezeichnung Dandānānān. Zur politischen situation Barthold *Turkestan down to the Mongol invasion*, 330-332.

²⁴ Ġuwaynī: *Tārīḫ-i ḡhāringulā*, ed. M. Qazwīnī, Gibb Mem.Seres 16, 2, 1916, 16, 1-2, und die beschreibung der händel und kriege bei Ibn al-Ajir.

²⁵ *Asrār* 360, 5-7/Shuk 451, 11-14.

²⁶ *Asrār* 386-390/Shuk 480, 17-484, 9.

²⁷ *Asrār* 352, 12-13/Shuk 441, 16-442, 1. Den zusatz hat mit Shuk. auch III. Landolt 228a, pu-228b, 1. *Asrār* 32, 6 (*baḡīngāy*) Shuk. III. 16-17 (*baḡān mawāqū'*, var. *ba-lī mawāqū'*) /hs. Landolt 18a, 13 (*baḡān mawāqū'*) erklärt sich aus dem zusammenhang, III aber textkritisch noch zu bereinigen.

²⁸ *Asrār* 352, 6-11/Shuk. 441, 9-16. Hier 392.

²⁹ Yāqūt: *Mu'jam al-bulān*, artikel Hābarān.

³⁰ *Tabaqāt-i nāpīrī* 1, 597-598.

³¹ Ibn al-Ajir, jahre 597-598.

³² *Asrār* 20-22/Shuk. 17, 22-20, 7. Vgl. hier 65-66.

besten fürsten seiner zeit, sowohl was die gerechtigkeit als auch was seinen glauben, seine rechtsschule und seine lebensführung anbetreffe³⁵. Das heisst im sprachgebrauch und in der vorstellung des verfassers³⁶: Ġiyāṭ ud-dīn war šāfi'ī. Ġiyāṭ ud-dīn hing jedoch ursprünglich der karrāmītischen lehre an, die für unsern verfasser eine ketzerei war³⁵, und wurde nach herkömmlicher auffassung erst 595/1199 šāfi'ī³⁶. Wie reimt sich das auf die mutmassliche abfassungszeit zwischen rund 570/1174 und 590/1194? Da ist an eine abweichende überlieferung zu erinnern. nach der Ġiyāṭ ud-dīn und sein bruder Mu'izz ud-dīn schon bei der eroberung (eines teiles) von Hurāsān darauf aufmerksam gemacht wurden, man verachte hier die karrāmīten. Darauf seien beide šāfi'īten geworden. nach einer version nur Ġiyāṭ ud-dīn, sein bruder sei hanafī gewesen³⁷. Vielleicht ist unsere stelle bei Ibn-i Munawwar geeignet, die abweichende meinung zu unterstützen³⁸.

Ibn-i Munawwar in einer der nachkommen des scheichs, die im osten eine heimstätte fanden oder gefunden hatten. Nach seiner aussage setzten sich die meisten jedoch nach westen ab. Vielleicht war es eine folge dieser emigration, dass 564/1168-9 zwei ururenkel

³⁵ *Amr* 11, 20-21 *Shuk* 11, 1-2

³⁶ *Amr* 20, 6 ff., 228-229 *Shuk* 17, 32 ff.; 275, 15-278

³⁷ *Amr* 77, 9; *Shuk* 84, 13-14

³⁸ Ibn al-Ajir, jhr 595 (hawāḍiq).

³⁹ Ib. Über Mu'izz ad-dīn auch Ibn al-Ajir, jhr 602. Ġiyāṭ ud-dīn war als šāfi'ī tolerant und sagte: «Fanatismus in glaubenssachen ist bei einem könig ansehn» (Ibn al-Ajir, jhr 599; 12, 162). Die bekehrungsgeschichte ausführlich, aber ohne datum, bei Minhāǧ-i Sirāǧ *Fabaqāt-i nāiri* 1, 362 ff. (Halm *Aufhebung* 116-7). Der richter Wāhid ud-dīn Muḥammad b. Maḥmūd-i Marwarrūǧī, bei dem er sich bekehrte, starb im gleichen jhr wie er selbst 599/1203 (*Fabaqāt-i nāiri* 1, 362, anm. 5, nach *Miqmūt-i fuṣṣṭi* 2, 279).

⁴⁰ Es wäre freilich daran zu erinnern, dass karrāmītentum eine dogmatische und šāfi'ītentum eine rechtliche partei war, dass sich also beides nicht unbedingt ausschliessen brauchte, sondern sich noch überlagern konnte. Dann könnte das šāfi'ītentum also schon vorher bei den grossen göriden heimisch gewesen sein, und mit dem übertritt wäre einfach die karrāmītische dogmatik zu gunsten der mit dem šāfi'ītentum enger verbundenen lehre Aḥ'arīs aufgegeben worden. In diesem fall hätten sich die geschichtsschreiber irreführend ausgedrückt und Ibn-i Munawwar gegen seine überzeugung, vielleicht unwissentlich, einen karrāmīten gelobt. Es wir dann nur in neue schwierigkeiten kämen, scheidet diese lösung wohl aus. Die hochachtung, die der göride dem šāfi'īten Fahr ad-dīn ar-Rāzi 589/1193 in Firūzkōh erwies, bezeugt auf alle fälle das interesse, das er schon damals nichtkarrāmītischen anschauungen entgegenbrachte. Das datum steht bei Muḥammad b. Tūlūn: *al-ḥama'āt al-haqīqīya fi n-makāt al-tārīkhīya*, Damaskus 1348, 6-7. Andere geben 595-1199, so Ibn al-Ajir, jhr 595, und Yāfi'i: *Min'āt al-ḡuṇān*, jhr 606. Eine ausführliche und sorgfältige untersuchung über die daten des Fahr ad-dīn ar-Rāzi in Firūzkōh einleitung zu seiner ausgabe von Bahā'i Walads *Mo'ārif* [1], Teheran 1333, I-Id.

Abū Sa'īds namens Muḥammad b. Abī l-Makārim Muḥammad und Abū l-Barakāt Muḥammad III. Abī l-Faḍā'il 'Abdalmun'im im ribāṭ Suhrāhiza zu Qazwīn die stadtgeschichte (*faḍā'il*) Qazwīns, die Ḥalīl al-Ḥulīlī (gest. 446/1055) geschrieben hatte, hörten³⁹. Hingegen irrt Rāfi'i, wenn er einen Abū l-Faṭḥ Nāsir b. Abī Naṣr Zuhayr b. 'Alī al-Ḥidāmi, der 549/1154 in Qazwīn profetensprüche tradierte, einen abkömmling Abū Sa'īds nennt⁴⁰. Die familie Ḥidāmi stammte vielmehr aus Sarāḥs⁴¹, aber Nāsirs vater, Abū Naṣr Zuhayr hatte in Mēhana gelebt⁴² und war, möglicherweise dort, etwas nach 530/1136 gestorben⁴³.

Der wunsch Ibn-i Munawwars, in Mēhana begraben zu werden, ging nicht in erfüllung. Sein grab, bekannt unter dem namen ḥwāga Muḥammad-i Munawwar, liegt bei Harāt⁴⁴. Das passt zu der widmung seines buches an den görtchen und lässt vermuten, dass er es in Harāt verfasst oder vollendet hat. Es passt schlecht zu dem zahn, den Abū Sa'id selbst gerade auf Harē geholt hatte, und zu der tatsache, dass Ibn-i Munawwar dies nicht im geringsten zu vertuschen gesucht hat⁴⁵.

³⁹ Rāfi'i 152 und 173.

⁴⁰ Rāfi'i 50b.

⁴¹ Sam'ānī *Ansāb*, s.v. Ḥidāmi Ibn al-Aṣīr: *Al-lubāb fi taḥqīq al-Ansāb*, s.v. Ḥidāmi.

⁴² Sam'ānī: *Adab al-undā'* bei Max Weisweiler: *Die Methodik des Diktatkollegs*, Leiden 1952, arab. text 140, 10.

⁴³ Sam'ānī *Ansāb*, s.v. Ḥidāmi Ibn al-Aṣīr: *Lubāb*, ib.

⁴⁴ Fikri-i Saḡgūṭ, *Muzārāt-i Harāt*, 2, 103. In einer baumbestandenen einfriedung, aber ohne grabstein und ohne schrifttafel.

⁴⁵ Hiernach 419.

19. DER GEISTLICHE MACHTBEREICH ABÜ SA'IDS

HERRSCHAFTSGEBIETE HEILIGER MÄNNER

Im denken der *sūfiyya* hatte sich seit alters die idee von territorialherrschaften einzelner *scheiche* festgesetzt. Deutlich bringt sich das in dem netz der wallfahrtsorte zum ausdruck, das die gesamte islamische welt überdeckte und noch überdeckt¹. Die wallfahrtsorte waren die hauptstädte geistlicher fürsten, die verehrung ihrer person und nicht selten respektierung eines grösseren oder kleineren einflussbezirks verlangten. Daraus ergaben sich eine ganze reihe von konfliktsmöglichkeiten. Der heilige konnte mehr anziehungskraft oder macht ausüben als der weltliche herr des gebietes oder diesen mit in sein reich eingliedern. Der geltende heilige konnte lokale emporkömmlinge seinesgleichen sich unterzuordnen, ihre verselbständigung zu verhindern suchen oder musste sie neben sich bestehen lassen, seine eigene herrschaft mit ihnen teilen oder gar ihnen seinen sitz abtreten. Fremde zuzüger konnten ablehnung oder bedingte anerkennung finden. Die grenzen mit benachbarten machtzonen konnten ein zankapfel, ein kriegsgrund werden und sich verschieben. Landbesitz des *scheichs* oder seiner anhänger musste solchen auseinandersetzungen von vornherein das aussehen eines gebietsstreits geben. Vieles hing von dem machtwillen und der klugheit des *scheichs* ab, solange er lebte, und von der regsamkeit und zahl seiner erben und grabhüter, wenn er gestorben war. Die händler spielten sich sowohl auf der ebene der wirklichkeit als auch in der säre der blossen legende ab. Die wechsel-

¹ Edmond Doutié: *Tribu*, Paris 1914, 237-238: „Es gibt eine religiöse geographie der islamischen länder. Einige heilige werden allgemein verehrt. Man ruft sie von Bagdad bis Marokko an, zum beispiel 'Abdalqādir al-Ğilānī, diesen *ṣayr al-murāqib* »vogel der anhöhen«, dem so manche unzugängliche bergspitzen in Nordafrika geweiht sind, wie dem heiligen Michael im christlichen mittelalter. Aber die am meisten geliebten sind die heiligen, die ihr klar begrenztes gebiet haben; Gestern waren wir bei Mawḥib Ibrāhīm, (238) heute auf dem territorium des Sidi Ahmad u Mūsā. Andere besitzen ein kleineres reich, aber sind darin nicht minder herrscher, wie Sidi Rakhāl oder Sidi 'Uṣmān. Die kleinsten bezirke haben ihren *sayyid*, ihren religiösen herrn, bis zu dem heiligtum ohne namen, das nur die frauen des dorfes besuchen, und weiter bis zum einfachen kreis von steinen, wo die wollbüschel und stoffstückchen herumliegen, einem unbekannten gott, an den sich die bescheidensten, aber nicht weniger rührenden hoffnungen hängen. - Weitere treffende bemerkungen zum thema der einflussbezirke der heiligen in Doutiés aufsatz *Les marabouts*, RHR 40, 1899, 361-362.

wirkung, in der legende und wirklichkeit zueinander stehen und einander beeinflussen, macht es auch hier unmöglich, das eine vom andern immer reinlich zu scheiden.

Abū Sa'īd erwies auf seiner reise zu Abū l-'Abbās-i Qaṣṣāb nach Āmul den gräbern der grossen heiligen in der gegend von Bāward und Nasā seine ehrerbietung. Nasā beherbergte eine ganze nekropole von heiligen, und der verfasser der *Asrār* gibt zu, dass Nasā eben darum — im unterschied zu Mēhana — vor der verwüstung durch die guzz verschont geblieben sei und die ṣūfische frömmigkeit dort nach wie vor eine hochburg habe². Damit wirft er ein schlaglicht auf die ungleichen religiösen machverhältnisse von Nasā und Mēhana und, ohne es zu wollen, auf die geringere stärke Abū Sa'īds im 6./12.jh., der seinen boden nicht zu schützen vermocht hat, und liefert ausserdem die aufschlussreiche mitteilung, dass die militärischen schlägereien, die bei Nasā und Bāward der seldschukische condottiere al-Mu'ayyad Ay Aba mit seinen gegenspielern und den guzz hatte³, dort keine tiefen wunden hinterlassen hatten, jedenfalls soweit der verfasser der *Asrār* darüber im bilde war. Auch Sarāḥs war damals nicht nur von einem einzigen heiligen beherrscht, aber Abū Sa'īd suchte dort jeweils am grab seines lehrers Abū l-Faḍl-i Sarāḥsi trost. Diesem lief später Luqmān as-Sarāḥsi, der heilige narr, der den jungen Abū Sa'īd dem Abū l-Faḍl zugeführt hatte und bei dessen tod beide zugegen gewesen waren⁴, den rang ab. Luqmāns grab, alias Bābū Luqmān, ist heute ein zerfallenes gemäuer 3 km von Sarāḥs entfernt⁵, aber immer noch ziel vieler hilfesuchenden. Besonders am freitag herrscht dort grosser andrang⁶. Luqmān ist ferner durch unsere vita, nach der er einmal in den konvent Abū l-Faḍl-i Sarāḥsis geflogen kommt, zu dem bekannten Lokmān-i Perende der bektāšilegende geworden⁷. Auf unsere vita weist auch sein beiname *'atīq ur-rahmān*

² *Asrār* 45 Shuk. 46, 7 ff.

³ Ibn al-Aṭir, jahre 552, 553, 555.

⁴ *Asrār* 239-240 Shuk. 292, 5-293, 3.

⁵ Mahdī-i Bānuḍād: *Ājār-i ūriḥi-i Kolār u Sarāḥs*, Teheran 1344, 32-33. Nusratullāh-i Miškātī: *Fihrist-i bandhāy-i tāriḥi wa amākin-i ḥāstāni-i Irān*, Teheran 1349, 108-109.

⁶ 'Abbās-i Sa'īd: *Sarāḥs-i dīrūz u imrūz*, Maḡalla-i Dāniškada-i Adabīyyāt-i Maḡhad K, 1351, 721-723.

⁷ *Asrār* 28 Shuk. 27, 8. Erich Gross: *Das Velâyet-nâme des Hâgğī Bektârî*, Türk. Bibl. 25, 1927, 14-16. Abdülhakî Gölpinarlı: *Manukh-i Hacı Bekrî-i Vell*, Istanbul 1958, 5-6. Parunda soll beiname auch Šams-i Tabrîzîs gewesen sein, weil er geographische entfernungen im m zu überwinden vermochte (Aflākî 615, 6-7: *tayyâr-i camîn*). Bekannt ist 'Alis bruder Gā'ūr at-Tayyār, der m Mu'ta sein grab, aber an anderen orten, zum beispiel auch m Sarāḥsma auf dem weg von Kabul zum Unayyās, seine qadungāhs

»der freigelassene des erbarmers« in Hwāndamīrs *Ḥabīb us-siyar*, lith. Bombay 1273/1857, 3, 3, 328 zurück⁹, denn in *Asrār* 25/Shuk. 23, 12-18, bittet Luqmān Gott, ihn freizugeben, wie ein König seine altgedienten sklaven freilasse, das heisst ihn aller gesetze zu entbinden. Und das geschieht auch: Er wird verrückt¹⁰. Bastām war und ist beherrscht von Bāyazīd-i Bastāmī. Schon im 3./9. und 4./10.jh. suchten die bewohner Ḥurāsāns sein grab um des segens willen auf¹¹. Im 5./11.jh. senkte Abū Sa'īd, als er auf seiner angefangenen pilgerfahrt von einer anhöhe aus des grabes ansichtig wurde, eine weile den kopf und sagte dann: »Wer etwas verloren hat, hier wird es ihm wiedergegeben«. Am grave selbst wiederholte sich die scene, und Abū Sa'īd erklärte: »Hier ist der ort der reinen, nicht der unreinen«¹². Als er später sich von einer andern seite Bastām wieder näherte, wurde er beglückt und beschwingt und sagte wieder: Wer ein verlorenes hohes religiöses gefühl, das er einmal gehabt hat, sucht, hier kann er es zurückerhalten¹³. Ähnliche reverenz soll Quṣayrī dann dem grave Abū Sa'īds selbst erwiesen haben. Als bei der karawanserei Sarkalla sein blick auf Mēhna fiel, stieg er vom pferd und liess sich von den spieleuten – so will es die überlieferung – einen vierzeiler des scheichs vorspielen¹⁴. Wenn die geschichte, wie es den anschein hat, legendär ist, so drückt sich darin doch deutlich die ehrfurcht, die man dem gravesort eines heiligen schuldig zu sein glaubte, aus.

Wallfahrtsziele bildeten aber auch die lebenden scheiche, für Abū Sa'īd zum beispiel Haraqānī in Haraqān. Nicht anders war es mit Abū Sa'īd selbst. In einer geschichte, die die farben etwas dick aufträgt und weithin legendär anmutet, aber vielleicht doch wieder mögliches und ein ideal veranschaulicht, wird geschildert, wie Abū 'Amr-i Baṣṭhwānī von Mekka nach Mēhna marschiert, unter 17 vollwaschun-

hat. Sein name »fliegere« (weil er schon gleich nach seinem tod mit flügeln ausgestattet im paradis herumflieg) erleichterte es, ihm himmelen »landeplätze« zuzueignen, die ursprünglich vorislamische heilige stätten gewesen waren.

⁹ 'Abdūḥuṣaynī Nawā'ī *Riḡāl-i kitāb-i Ḥabīb us-siyar*, Teheran 1324, 102. Köprülü irrt, wenn er Luqmāns grave aufgrund auch dieser stelle nach Harāt versetzt (Köprülüade Mehmed Fuad: *Türk edebiyatında ilk mütesavvıflar*, Istanbul 1918, 59, anm. 3).

¹⁰ Die bezeichnung soll Abū Sa'īd selbst für ihn geprägt haben *ḡaḡḡ-kardān haqq* oder *ḡaḡḡ*. In *Ḥāṭir* 17 Shuk. 10, 17-18 fehlt die bitte Luqmāns. Dichterisch bei 'Aṭfār: *Munṭaq' ut-tayr*, ed. Liacoin de Tassy, Paris 1857-63, verse 3719-3730-ed. Ṣādiq-i Gawharīn, Teheran 1963, 3741-3752; Ritter: *Meer der seele*, 167.

¹¹ *Lum'a* 391, 17-19. *Ḥurāsān und das ende der klassischen sufik* 549.

¹² *Asrār* 151 Shuk. 180, 16-181, 6. *Tadh* 1, 179, 3-5.

¹³ *Asrār* 155, 10-12; Shuk. 186, 15-187, 2. Unklare textgestalt.

¹⁴ *Asrār* 370-371 Shuk. 464, 14-16.

gen auch innerlich jeden gedanken an weltliches beseitigt und eine parasange vor Mēhana die schuhe auszieht. Abū Sa'īd lässt seine söhne und jünger ebenfalls barfuss dem frommen mann entgegengehen, weil kein wertvollerer mensch Mēhana betreten habe¹⁴. Die rituelle waschung vor dem besuch eines lebenden oder toten heiligen war allgemeiner brauch. Ihm wollte sich auch ḥwāḡa 'Aliyak unterziehen, als er von Nēšābūr kommend den rand Mēhanas erreichte, wurde aber so, wie er war, zum scheich befohlen¹⁵. Um Abū Sa'īds geheimnisaufdeckendem blick sein geld zu entziehen, glaubte ein auswärtiger besucher, es vor Mēhana unter einer mauer vergraben zu müssen¹⁶.

In der literatur erscheinen die heiligen, die einander begegnen, nicht selten wie in uniformen gekleidet, als fürsten, die ihre rechte geltend machen. In Mēhana hatte die ṣūfik schon vor Abū Sa'īd eine tradition. Abgesehen von der vereinigung, der sein vater angehörte, besass ein Abū l-Qāsim(-i) Bīr-i Yāsīn dort eine klause. Abū Sa'īd lernte manches von ihm, aber er hatte sich nicht gegen ihn durchzusetzen, da Abū l-Qāsim schon 380/990 starb. Wenn Abū Sa'īd den friedhof besuchte, begann — beim grab Abū l-Qāsim¹⁷. In Mēhana scheint Abū Sa'īd auf den widerstand keines ortsheiligen gestossen zu sein, und es ist durchaus möglich, dass die »ṣūfiyya von Mēhana«, denen später einige karawanenreisende von Pōšang-i Harē in der not eines raubüberfalls spenden gelobten¹⁸, praktisch die anhänger Abū Sa'īds waren. Er scheint auch die bewohner auf seine seite gebracht zu haben. Der ortsvorsteher war sein freund.

Aber wenn auch sein ruf, nicht unbedingt sein bester, bis nach Andalusien drang¹⁹, so hatte er doch auswärts in der engeren heimat, wie jeder andere seinesgleichen, mit gegenspielern zu rechnen und deren hoheitsrechte zu achten. Für das verhalten dabei gab es vorstellungsmuster, die in einem motivschatz des wissens bereitlagen und hervorgeholt und benutzt oder unbenutzt liegen gelassen wurden.

¹⁴ *Aṣrār* 167-Shuk 202, 1-12. Ibn al-'Arabī besuchte in Tunis den scheich Abū Muḥammad b. Ḥamīs bei grösser hütze barfuss, genau wie Abū Muḥammad al-Mawrūrī und Abū Ya'qūb Yūsuf b. Yahyā al-Kūmī al-'Abī es getan hatten. Ibn al-'Arabī: *Riḥat-ḡada*, Damaskus 1970, 125 unten/R. W. J. Austin: *Sufis of Andalusia*, 140-141.

¹⁵ *Aṣrār* 178-179/Shuk 215, 17-26, 10.

¹⁶ *Aṣrār* 192-193/Shuk 231, 6-233, 4.

¹⁷ *Aṣrār* 17-19/Shuk 14, 20-17, 6. *Yafahāt*, artikel Abū l-Qāsim(-i) Bīr-i Yāsīn, 295.

¹⁸ *Aṣrār* 166-Shuk 201, 3. *Ḥikāḥ* 66/Shuk 39, 7-8 nur ṣūfiyān, ohne Mēhana.

¹⁹ Hier 110 und 289.

Diese motive wanderten, wie bereits angedeutet, zwischen blosser literatur und wirklichem leben hin und her. Man konnte sich vom vorbild in der literatur in seinem tun bestimmen lassen oder umgekehrt durch die tat das vorbild für den literarischen topos schaffen. Im idealfall für den historiker deckt sich die schilderung des berichterstatters mit dem vorgang, der topos mit dem leben. Aber meist müssen wir uns mit dem besitz der literarischen hülle zufrieden geben und die frage nach dem wirklichkeitsgehalt offenlassen.

Zu diesen bald befolgten, bald vernachlässigten, bald nur im schönen schein der schriftstellerischen beredtsamkeit prangenden spielregeln der begegnung zählt der brauch, vor betreten des hoheitsgebiets eines andern scheichs dessen erlaubnis anzuschauen. Das hoheitsgebiet mag fiktiv und der scheich des ortes einer von mehreren sein: eine anfrage bei dem gewählten musste von diesem als eine hohe ehre und auszeichnung empfunden werden. Als Abū Sa'īd sich entschlossen hatte, in Nēšābūr einen stützpunkt seines wirkens zu errichten, und zum ersten mal von Mēhana mit gefolge die reise dorthin unternahm, schickte er, zwei parasangen von Tōs entfernt, einen derwisch nach Tōs zu dem weisen narren Ma'šūq, einem gegenstück zu Luqmān-i Sarahsī in Sarahs, und liess um die erlaubnis (*dastūr*) bitten, in seinen herrschaftsbezirk (*wilāyat*) einzutreten. Ma'šūq erlaubte es und soll dem scheich bei der begegnung gesagt haben, bald werde für ihn die wache aufgezogen, die jetzt hier in Tōs und anderwärts andere hätten²⁰. Damit ist bildlich die şūfische scheichgewalt, nicht ein wirklicher wachaufzug mit schlag- und blasinstrumenten gemeint, genau wie er später mit seinem eigenen »banner«, das in Šarwān aufgepflanzt werden sollte, keine wirkliche fahne, sondern bildlich die fahne seiner sache gemeint hat²¹, obwohl in jüngeren jahrhunderten solche äusseren zeichen auch in der şūfik aufkamen²². Abū Sa'īd wohnte dann aber bei einem andern şūfi, im konvent des verstorbenen Abū Naṣr as-Sarrāğ, des verfassers der *Luma'*, und hielt dort versammlung. Später beherbergte ihn in Tōs jeweils ein anderer freund²³. Vor seinem einzug in Nēšābūr erbat Abū Sa'īd keine zutrittserlaubnis.

²⁰ *Asnār* 65-66/Šuk. 68-69. *Nasafnār*, artikel Ma'šūq-i Tūsī. 309. Geschichten 'Attār über Ma'šūq bei Hellmut Ritter *Das Meer der seel.* index s.v. Ma'šūq-i Tūsī.

²¹ *Asnār* 146, 1 Šuk. 174.2 Ähnlich *Hātār* 24 Šuk. III. 19 Qassāb zu Abū Sa'īd: »Geh heim, bis in einigen tagen wird man dieses banner vor der tür deines hauses aufpflanzen!«

²² Ein beispiel *Firdaws al-murādīya*, einleitung 69 und 71.

²³ *Asnār* 222 Šuk. 268, 6-9.

Er wurde aber von dem dort ansässigen scheidh Mahmūd-i Murīd willkommen geheißen²⁴.

In der legende vom einzug des heiligen Sidi bel 'Abbās, das heisst Abū l-'Abbās Aḥmad b. Ġa'far as-Sabtī (gest. 601/1204), in die stadt Marokko, ist das motiv der zutritts-erlaubnis mit dem motiv der stummen zeichensprache verbunden. Die in Marokko schon eingewohnten sechs heiligen geben Sidi bel 'Abbās durch die übersendung einer mit wasser gefüllten tasse zu verstehen, dass in der stadt kein platz mehr für ihn sei. Sidi bel 'Abbās legt eine durstige rose hinein, die das von ihr verdrängte wasser sofort aufsaugt, um ihnen zu bedeuten, dass er noch platz habe — eine wander-geschichte, die man auch aus anderen zusammenhängen kennt²⁵. Marokko wird seitdem von sieben heiligen beschützt. Das motiv der zutritts-erlaubnis kehrt in einem bericht über Abū l-Ḥasan aš-Šāḡili (gest. 656/1258) wieder. »Als dieser nach Alexandrien gelangte, war dort Abū l-Faṭḥ al-Wāsiṭī (meister). Šāḡili hielt am rande der stadt an und liess ihn um zutritts-ermächtigung bitten. Wāsiṭī sagte: Unter eine einzige mütze gehen nicht zwei köpfe. Da starb Wāsiṭī noch in der gleichen nacht. Wenn nämlich einer eine örtlichkeit betritt gegen einen saqir und ohne dessen erlaubnis, beraubt oder tötet der höhere den niedrigeren. Darum hat man empfohlen, immer vorher die erlaubnis einzuholen«. Unterliegt schon die geschichtlichkeit von Abū Sa'īds vorgehen grundsätzlichen zweifeln, so erweist sich diese geschichte ebenso wie die von Sidi bel 'Abbās als reine erfindung: Abū l-Faṭḥ al-Wāsiṭī wird sonst im 'Irāq angesiedelt²⁷ und ein anderer Abū l-Faṭḥ al-Wāsiṭī, der tatsächlich für Alexandrien bezeugt wird, ist dort schon um 580/1184 gestorben²⁸, kann also Šāḡili nicht mehr erlebt haben. In zwei fassungen findet sich das motiv auch in der legende um Aḥmad al-Badawī (gest. 675/1276). Wiederum gegen die zeitbegriffe verstösst, dass er mit 'Abdalqādir al-Ġilāni (gest. 561/1166) und Aḥmad ar-

²⁴ *Asrār* 69-70; Shuk. 73-74.

²⁵ Edmond Doutté: *Les marabouts*. RHR 41, 1900, 55-56. Edouard Montet: *Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord*, Genf 1909, 54. Batlūni: *Tashyāt an-nawādir*, bei Brünnow-Fischer: *Arabische Chrestomathie*, 10-13. Rescher in *Festschrift Georg Jacob*, hgg. v. Theodor Menzel, Leipzig 1932, 220. August Fischer in ZDMG 94, 1940, 315. Tawḥīdī: *Imtā'*, 2, 35, 1-3.

²⁶ Aus Munāwī bei Ibn 'Ayyūd. *Al-maṣābiḥ al-'aliyya fī l-ma'āṭir al-šāḡiliyya*, Kairo 1937, 31, 1-4; *Šaḡlārāt ad-dahab*, jahr 656 (5, 179); al-Ḥasan b. Muḥammad al-Kawḥan al-Fāsi: *Tabaqāt al-šāḡiliyya al-kubrā* (= *Ġāmi' al-karāmāt al-'aliyya fī tabaqāt al-sūfīyāt al-šāḡiliyya*), Kairo 1347, 43-44.

²⁷ Ibn 'Ayyūd III. Tringham: *Sufi Orders*, 48.

²⁸ Ša'rānī: *Tabaqāt*, nr 291 (1, 202).

Rifāʿi (gest. 578/1182) im ʿIrāq zusammengetroffen sein soll und diese ihm klargemacht hätten, die schlüssel für Mesopotamien, Indien, den Jemen, Kleinasien, den osten und den westen lägen in ihren händen, er könne wählen. Darauf soll Badawī erwidert haben, dass er sie nicht brauche, sondern den schlüssel direkt von gott beziehe²⁹. Als er dann in Tāntā eintraf, räumte, nach dieser erzählung, der dortige Hasan al-Ihnāʿi das feld, weil er erkannte, dass jetzt der wahre beherrscher des landes erschienen sei, vor dem man entweder sich ducken oder ganz weichen müsse³⁰. Das motiv fehlt auch in der legende von Niʿmatullāh-i Wālī (gest. 834/1431) nicht: Niʿmatullāh fragt beim einzug in Kirmān einen derwisch, ob er kommen dürfe, und erhält seine zustimmung³¹. Die weisheit von den zwei herren, die nicht zusammen regieren könnten, sagt dort Timur und veranlasst Niʿmatullāh, aus der gegend von Samarqand fortzuziehen³². Hierauf soll ihn nach einer legende ein heiliger in Šāraḥi weiter nach Māhān gewiesen haben³³. Auch gütliche trennungen können so begründet werden. Raḡī ad-dīn al-Ġazālī liess seinen schüler ʿAlī b. Muḥammad al-Bakrī (gest. 952/1545) nach der ausbildung in Kairo mit einem brotfladen in der einen und mit einer zwiebel in der andern hand auf einem maultier zur Azhar reiten und beides unterwegs vor allen leuten aufessen, erklärte dann: »Kairo fasst nun beide, mich und dich, nicht mehr«, und zog sich nach Syrien zurück³⁴. Mawlānās lehrer Burhān ud-dīn Muḥaqqiq-i Tirmidī (gest. 638/1240-1) begründete nach der legende seine abreise aus Konya damit, dass er ein löwe sei und sich nun einem ausgewachsenen zweiten löwen, seinem zögling Mawlānā, gegenüber sehe, mit dem er sich nicht vertragen würde³⁵. Als der vater des Aw Ḥākim (vielleicht 7./13.jh.) in Zaylaʿ die wunderkraft seines sohnes erkannte, sagte er ihm, es sei nicht gut, wenn zwei heilige am gleichen ort lebten. Darauf soll Aw Ḥākim nach Ḥarar gezogen sein³⁶. Unwahrscheinlichen respekt zollte nach

²⁹ ʿAbdassamad: *Al-ḡawāḥir as-saniyya wa-l-kanāmāt al-aḥmadīyya*, bāb 1, Bulāq 1287, 9.

³⁰ Ib. bāb 1, p. 11 = bāb 2, p. 21.

³¹ Jean Aubin: *Matériaux pour la biographie de Shah Niʿmatullah Wali Kermāni*, Teheran-Paris 1956, text III, 11-52, 7: 177, 7-17 (verschiedene versionen).

³² III, 122, 12-123, 6, 281, 7-282, 1; französische einleitung 12-13.

³³ Jean Aubin: *Un saint qutbi d'époque timouride*, REI 35, 1967, 206.

³⁴ *Kawākib ṣāʿīra* 2, 195, 7-11.

³⁵ *Risāla-i Firūdūn* III. Bei Aslāki 714, 10-11 übertragen auf Šalāḥ ud-dīn-i Zarkūb und Mawlānā.

³⁶ Ewald Wagner: *Eine Liste der Heiligen von Ḥarar*, ZDMG 123, 1973, 282.

der legende Ḥasan al-'Irāqī (gest. nach 920/1514) dem damals im Kairo massgebenden scheich Ibrāhīm al-Matbūlī. Matbūlī befahl ihn zuerst auf die Qarāfa und räumte ihm erst später einen andern ort ein, worauf aber ein neuer platzstreit zwischen ihm und Daṣṭūṭī entbrannte³⁷. Eine friedliche lösung besteht auch darin, dass der eine sich dem andern freiwillig unterordnet, wie das bei Yūsuf al-'Agamī (gest. 768/1366-7) und Ḥasan al-Tustarī nach ihrem eintreffen in Ägypten der fall gewesen sein soll³⁸.

Die bitte um zutrittslaubnis kann auch an tote lokalheilige gerichtet werden. Als der fremde Abū l-Ḥasan al-Ḥarālī at-Tuḡībī (gest. 638/1241) in der moschee des verstorbenen Abū Zakariyyā az-Zawāwī (gest. 611/1214) im Bigāya versammlung halten wollte, verwarnte ihn der dortige gebetsausruf und sagte, das sei ein heiliger ort, ohne befehl (das heisst erlaubnis) dürfe man hier nicht reden. Ḥarālī holte diese erlaubnis am grab des verstorbenen (durch übersinnliche verbindung)³⁹. Dass selbst fürsten die grenzen dieser heiligen territorialherrschaften zu respektieren und beim wechsel in ein anderes solches hoheitsgebiet dessen beherrscher, selbst wenn dieser längst unter der erde war, um erlaubnis und schutz zu bitten hatten, zeigt ein vorfall auf dem indischen subkontinent. Als Firōzshāh (Tuḡluq) 752/1351 in Sirsuti abstieg, sagte zu ihm mawlānā scheich Naṣir ud-dīn-i Ālūg-i Dihli (gest. 757/1356): »Bis hieher reicht mein gebiet (*ḥadd*), und bis heute standest du in meinem schutz und schirm. Von jetzt an bist du im gebiet des scheichs der zeit ḥwāḡa (Qutb ud-dīn) Baḥtyār, des pols von Delhi (der schon 634/1236 gestorben war)⁴⁰. So bitte ihn um erlaubnis, sein gebiet zu betreten!« Firōzshāh schrieb einen brief (!) und erhielt die erlaubnis und die versicherung des schutzes⁴⁰.

Eine harte auseinandersetzung dichtet die legende den beiden scheichen Mawdūd-i Ālī (gest. 527/1133) und Aḥmad-i Ġām an. Danach traf Mawdūd, in der gegend von Harē, anstalten, sein gebiet mit waffengewalt gegen Aḥmad-i Ġām zu verteidigen, und seine grimmigen parteigänger schrakten selbst vor dem versuch eines mordanschlags nicht zurück. Aḥmad-i Ġām aber obsiegte dank seiner wunder-

³⁷ Sa'rānī: *Fataḥāt*, 2, 139-140 (Sa'rānī eigene scheiche nr 25); *Guzat*: *Kawākib al-'irāq*, 1, 183.

³⁸ Sa'rānī: *Lawāqih al-anwār*, 474.

³⁹ Ḡubrīnī: *Urwān ad-dīnāya*, 150. oben.

⁴⁰ Ḡulām-Sarwar-i Lāhawī: *Ḥazīnat al-asfīyā*, 1, 276, 1-2.

⁴⁰ Ulughbānī: *An Arabic History of Gujarat*, III. Denison Ross, 3, 895, 14-19, aus Ḥusāmshāh.

kraft und mit hilfe eines weisen narren, der den haufen der gegner durch blosses anbrüllen verjagte, und schickte den jungen Mawdūd vorerst einmal in die schule zum lernen. So die Ahmadfreundliche darstellung⁴¹. Nach der Mawdūdfreundlichen version verstehen Ahmad-i Ġām und Mawdūd-i Ġistū einander nicht schlecht, Ahmad kommt auf einem löwen und Mawdūd auf einer lebendig gewordenen mauer dahergeritten, Mawdūd schläfert seine eigenen ungehorsamen gesellen durch einen blick ein, und Ahmad weckt sie durch seine streichelnde hand wieder auf⁴². Legendar ist auch die fortsetzung dieses streits zwischen einem novizen von Ahmad-i Ġāms enkel und einem schüler Mawdūds: Ersterer hinderte letzteren durch ausstrecken seiner beine magisch daran, in Ġām einzuziehen und dort die geistliche macht zu ergreifen⁴³. Ins groteske gesteigert ist das motiv von der gebietsgrenze der heiligen im türkischen Vilâyetnâme-i Hacım Sultan. Da wollten die gottesmänner Kleinasiens hacı Bektûş und Hacım Sultan den eintritt in ihr gebiet dadurch verwehren, dass sie eine kette bis zum himmelsthron bilden, aber die beiden heiligen liegen in gestalt einer taube mit zwei köpfen darüber hinweg und landen in Suluca Kara Öyük⁴⁴.

GRENZEN VON ABŪ SA'ĪDS HOHEITSGEBIET

Tös war für Abū Sa'īd ein befreundeter durchgangsort⁴⁵, in dem er sich allenfalls auf seinen pendelfahrten zwischen Mähana und Nēšūbūr kurz aufhielt.

In einer gemeinde nach Tös, in Nōqān, dem alten Mušhad, das der verfasser der *Asrār* vom eigentlichen Tös unterscheidet⁴⁶, dünkte

⁴¹ *Maqāmāt-i Zandapī* 70-74. *Nafahāt*, artikel Qutb ud-dīn Mawdūd-i Ġistī, 326-329.

⁴² *Hacınat ul-ıfivâ* I, 248-249. Der verfasser kannte die gegenversion aus den *Nafahāt*.

⁴³ *Al-i Būzğānī: Risālat ur-ravāhīn*, 89.

⁴⁴ Rudolf Tschudi *Ellis Vilâyet-nâme des Hacım Sultan*, Türk. Bibl. 17, 1914, 21-23. Das motiv ist weltweit verbreitet. Richard Andree: *Ethnographische Parallelen und Vergleiche. Neue Folge*, Stuttgart 1889, 110: In Kibokwe, östlich von Bihé, schwärmen die Wälder nach den Ansichten der dortigen Neger von zahlreichen und mächtigen Teufeln, die untereinander eifersüchtig sind. Trifft ein solcher Teufel in seinem Gebiete einen anderen Dämon, so ärgert er sich demassen darüber, dass er forzieht, um sich einen anderen Bezirk zu suchen, über den er die unbestrittene Herrschaft ausüben kann. Aus diesem Grunde stellen die Neger »Scheuteufel« her, die sie in die Reviere der wirklichen Teufel senden, um letztere zum Fortlaufen zu veranlassen...

⁴⁵ Hier 338.

⁴⁶ *Asrār* 180, 14/Shuk. 218, 7.

sich der ṣūfī Muẓaffar b. Ḥamdān zuerst über Abū Sa'īd erhaben⁴⁷, rühmte ihn aber später als »erkenner«⁴⁸.

Nicht ankam Abū Sa'īd in Harē. Er gab sich dort sehr kurz angebunden, speiste einen richter, der sich ihm demutsvoll näherte, mit einem simplen spruch ab, ging auch nicht auf die frage eines mannes ein, der eine deutung von sure 20, 5 verlangte: »Der erbarmer sitzt auf dem thron«, deren kurrāmītische implikationen ihm wohl nicht entgingen, sah hässliches und bekam eine beleidigung zu hören. Er hielt sich in Harē nicht auf, sondern ritt zum andern tor wieder hinaus. Bei seinem einzug hatte er gesagt: »Der islam ist in diese stadt eingezogen, aber der unglaube zog nicht aus«. Beim abschied erklärte er: »Ihr bewohner von Harē, ich sehe, euch geht es gut, aber ich fürchte, es blüht euch die pein eines mächtigen tages«⁴⁹, eine klitterung von sure 11,84 und sure 26,135. Da kriegerrische zerstörungen Harē erst im 7./13.jh. trafen, spiegelt sich in diesem bericht deutlich eine feindseligkeit Abū Sa'īds und seiner familie gegen Harē. Möglicherweise steht das schreckbild der karrāmītischen lehre dahinter, weniger wahrscheinlich 'Abdullāh-i Anṣārī. Doch könnte sich hinter Ḥālō, den Abū Sa'īd im dessen konvent traf, aber keines wortes würdigte, schein 'Ammō (gest. 441/1049), ein lehrer Anṣārīs, verbergen⁵⁰. Ein anderer schüler Abū l-'Abbās-i Qaṣṣābs, Muḥammad-i Qaṣṣāb-i Āmulī, warf den leuten von Harē – etwas milder – nur vor, dass sie an gottes freundlichkeiten hingen statt an gott selber⁵¹.

Auch in Marw fasste Abū Sa'īd nicht fass. Dort war jener 'Alī-i Ḥabbāz, der in einem gefälschten spruch Abū Sa'īds als grosser ṣūfī (*ḥwāga*) bezeichnet wird⁵², »diener der mutaṣawwifa«, das heisst: er leitete einen konvent. Und der pīr, also der meister der ṣūfiyya, war der bekannte Abū 'Alī-i Siyāh (gest. 424/1033). Sie nötigten den schein, der in der herberge 'Abdullāh-i Mubārak⁵³ hatte absteigen

⁴⁷ *Asrār* 208/Shuk. 249, 18-250, 4. *Nafahāt*, artikel Muẓaffar b. Ahmad b. Ḥamdān, 308-309.

⁴⁸ *Asrār* 289 u. Shuk. 364, 7-8.

⁴⁹ *Asrār* 242-243/Shuk. 297, 7-298, 17.

⁵⁰ *Asrār* 242 apu-pu/Shuk. 297, 9-10 (var. *Maqāmāt-i Sayy al-ṭifām*, ed. Atberry 71, ed. Sulḡūqī 28-29. *Nafahāt*, artikel 'Ammō, 343. Beaucueil: *Khawāḍja 'Abdullāh Anṣārī*, index 'Ammō. Hier 444. In Sarāḥs lebte ein Ḥālōy-i Nēlābūrī (*Nafahāt*, III, 286). Mit diesem könnte 'Ammō im titel verwechselt sein.

⁵¹ Anṣārī: *Fabaqāt* 310, 1-3. *Nafahāt*, artikel Muḥammad-i Qaṣṣāb-i Āmulī, 297, unten. Beaucueil: *Anṣārī*, 64, oben. Hier 442.

⁵² Hier 400.

⁵³ Der berühmte 'Abdullāh b. al-Mubārak (gest. 181/797). Seine besitzung wird in eine herberge umgewandelt worden sein. Sein grab war in Rahha oder Hīt; Abū

wollen, in dem konvent des Ḥabbāz, der gewaltige zurüstungen getroffen hatte, unterkunft zu nehmen. Abū Sa'id hielt dort in seiner gravitätischen art, die zu seinem anspruch, »nichts« und »niemand« zu sein, in einem aufregenden gegensatz steht, versammlung, wie er es in vielen konventen tat, in denen er zu gaste war. Als Abū 'Alī-i Siyāh erschien und dieses gehabe erblickte, packte ihn der neid und die furcht, seine schäfchen zu verlieren. Abū Sa'id liess Ḥabbāz auf dem markt ein schönes ungesäuertes fladenbrot (*ṣāḥāfī*) holen, nahm es entgegen und sagte zu Abū 'Alī-i Siyāh: »Hiemit verkaufe ich euch die stadt Marw und die hoheit über Marw für dieses ungesäuerte fladenbrot und übergebe euch noch dieses fladenbrot dazu«. Sprach's und zog in die herberge 'Abdu'llāh-i Muḥarak um. Die grosse einladung schlug er aus³⁴, fand sich auch bei einem reichen marwer, der ihn zu sich bat, nicht wohl³⁵ und kehrte nach Mēhana zurück. Ḥabbāz hatte Abū Sa'id schon früher einmal in Mēhana aufgesucht, und schon dort war es zu einem zerwürfnis gekommen³⁶. Dies alles spricht von neuem gegen die echtheit des dictums, in dem Abū Sa'id den Ḥabbāz als grossen süß gerühmt und neben seinen sohn Abū Tāhir gestellt haben soll. Abū Sa'id fand also in Marw nicht den gleichen gefallen wie später Yāqūt (gest. 626/1229), der von der freundlichkeit seiner bewohner so beeindruckt war, dass er am liebsten überhaupt dort geblieben wäre, hätten die anrückenden mongolen ihn nicht umgestimmt³⁷. Das hinderte Abū Sa'id allerdings nicht, einmal samt seiner jüngerschar das grab des dichters 'Umāra in Marw zu besuchen, weil er von einem seiner verse ergriffen worden war³⁸.

Ausfällt auch Sarāḥs. Eine legendäre überlieferung will uns glauben machen, dass Abū Sa'id kurz vor seinem tod »Ahmad-i Bā Nawfal«, einen seiner »grossen und novizen«, nach Sarāḥs zur übernahme des konvents seines ehemaligen lehrers Abū l-Faḍl-i Sarāḥsī entsand

I-Ḥasān 'Alī b. Abī Bakr al-Farawī: *Guide des lieux de pèlerinage*, hg. u. übersetzt von Janine Sourdel-Thomine, Damaskus 1953-1957, arab. 66-67 franz. 139.

³⁴ *Astrār* 182-183 Shuk 220, 10-222, 3.

³⁵ *Astrār* 251-252/Shuk 311.

³⁶ *Astrār* 292 Shuk 368, 2-9. Es wird nirgends gesagt, ob sich das nachher oder vorher abgespielt hat. Ich denke jedoch, dass die deutliche abfuhr in Marw keine zweite zusammenkunft mehr zulies.

³⁷ *Muḥkam*, s. Marw al-Sābiḡān R. Sellheim: *Neue Materialien zur Biographie des Yāqūt*, Forschungen und Fortschritte der Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland, Marburger Kolloquium, Wiesbaden 1966, 98-99, anm. 15.

³⁸ *Astrār* 280, 6-10 Shuk 350, 8-13. Hiervon 225.

³⁹ *Astrār* 381-382/Shuk 475, 6-476, 12.

habe⁶⁰. Gemeint ist damit aber der 460/1068 verstorbene Ahmad b. Muḥammad (b.) al-Miḥanī al-Falāyī, bekannt unter dem namen Bābū Falāyī⁶¹. Die in den *Asrār* überlieferte namensform ■ Nawfala legt ein Bābū Fala nahe, was vielleicht für Bābūy-i Fala oder Bābū(y-i) Fala'i »väterchen aus (dem dorf) Fala« steht⁶². Die hs. Landolt 248a-b hat dafür geglättet Bābūy-i Ḥāwarānī. Bābū Ḥāwarānī und Ahmad-i Ḥāwarānī. Dieser mann war aber ein schüler nicht Abū Sa'īds, sondern Abū l-Faḍl-i Sarāḥsī, also höchstens ein schulkamerad Abū Sa'īds, und da er ■ seinem todesjahr 460/1068 über 80 jahre alt war, nur rund 15 jahre jünger als Abū Sa'īd. Ausserdem lebte er in diesem konvent 50 jahre lang, kann also nicht erst kurz vor Abū Sa'īds tod (440/1049) hingekommen sein. Weiter soll nach Abū l-Faḍls tod ein gewisser Abū l-Ḥasan, wenigstens eine zeitlang, »diener« in dessen konvent zu Sarāḥs gewesen sein. Abū Sa'īd erteilte ihm dort befehle⁶³. War Bābū Fala je oder vielleicht schon damals leiter dieses konvents? Zu Abū l-Faḍls lebzeiten hiess der konvent ḥānaqāh-i šarīstān(-i Sarāḥs)⁶⁴, später, und zwar schon im 5./11.jh., ḥānaqāh-i Bābū Fala⁶⁵. Bābū Fala wirkte dort als angesehener scheich, dessen vorzüge selbst Qusayrī geschätzt haben soll⁶⁶.

Dass trotzdem engere beziehungen zwischen der familie Abū Sa'īds in Mēhana und Sarāḥs bestanden haben, ist nicht zu leugnen. Im 9./15.jh. leitete ein nachkomme Abū Sa'īds die mensa Luqmān

⁶⁰ Hervorn 44 Sam'ānī *ḥuṣūḥ*, s. v. Falāyī. In der faksimileausgabe *Gibb Mem. Series* 20, 1913, 431b-432a, ist Fālī geschrieben. Aber nach dem, was Sam'ānī dazu sagt, ist (unter berücksichtigung von Sam'ānīs ausdrucksweise) Falāyī zu lesen. Als name des mannes wird ohne nennung des vaters Ahmad al-Miḥanī angegeben. Ibn al-Aṭṭar *Lubāb*, s. v. Falāyī. Fala ist ein dorf bei Mēhana. Yāqūt *Muḥam.* schreibt den ort Fālā. Bābū war rätliche bezeichnung auch Abū l-Ḥayṣ, des vaters von Abū Sa'īd (vgl. hervorn 41, anm. 11). *Asrār* 15 u. Shuk 13, 13. Unser Bābū Fala im reim bei Qūsim-i anwār *Diwān*, ed. Nafīsī, Teheran 1337, vers. 1036. Ein Ibn Bābū bei Yāqūt: *Muḥam.*, index s. v. Bābū. Bābū heisst vielleicht auch grossväterchen, da bābū ebenfalls grossvater heissen kann. In Qazwīn nannte man jungen gern bābū oder ḥābūyū »grossväterchen«, um anzudeuten, dass sie den gleichen namen trugen wie der grossvater. Das lehrt Rāfi' 92: *wa-kāna yulāqquhu ḥi ḡarībū bi-Bābūya 'alā mā ya'āḥidūn alihū Qazwīna min al-talqībi hi-bābū wa-bābūra, wa'nāma annahū tamī ya' gaddihī, wa-yulāqquhu ḡikra l-gaddih bi-l-bābū*.

⁶¹ *Fakk-i alāfa* wie in Sayḥ Gām, *Ḥwāḡa* CBI usw.

⁶² *Asrār* 186-187; Shuk 225, 16ff. Hervorn 44.

⁶³ *Ḥālā* 17 Shuk 10, 21.

⁶⁴ *Asrār* 381 Shuk 476, 1.

⁶⁵ *Asrār* 381-382 Shuk 476, 2-12. Ein anderer Ahmad, schüler Abū l-Faḍls, wurde am ende seines lebens blind, weil er, nach der legende, gesehen hatte, dass Abū Sa'īd über dem boden schwebend einherschritt, wenn er nach Sarāḥs kam (*Asrār* 35, 8-14 Shuk 35, 7-15).

in Sarāḥs⁶⁶. Aber hier geht es uns nur um herrschaftsansprüche Abū Sa'īds und seiner nachkommen bis ins 6./12.jh.

Es ist also unwahrscheinlich, dass Abū Sa'īd gesagt hat: »Meine nachbarn links und rechts, vorn und hinten habe ich von gott erbeten, und der herr hat sie mir zur verfügung gegeben. Meine nachbarn sind Balḥ, Marw, Nēšābūr und Harē. Von denen, die hier sind (in Mēhana), spreche ich nicht«⁶⁷. Dieses gebiet zu beherrschen, war nicht einmal ein wunschtraum Abū Sa'īds. Erst verehrer und eiferer einer späteren generation konnten ihm solche hochtönenden worte andichten. Die vier genannten städte sind die vier grossen kulturzentren Hurāsāns und werden sowohl in der geschichte als auch in der dichtung häufig zusammen genannt⁶⁸. Dieses klischee erleichterte die erfindung des ausspruchs.

Doch Nēšābūr war ein besonderer fall.

ABŪ SA'ĪDS RÜCKZUG AUS NĒŠĀBŪR

Die schriftsteller unserer hauptquellen geben sich grosse mühe, die einzelnen fasen der eroberung der stadt Nēšābūr durch Abū Sa'īd mit zahlreichen numen und in vielen episoden zu schildern. Aus den berichten geht mit sicherheit hervor, dass Abū Sa'īd in Nēšābūr auf widerstände stiess und einige davon zu überwinden vermochte. Er wurde nie unbestrittener und alleiniger herr von Nēšābūr. Die vorbehalte, die Ibn Ḥazm und Anṣārī gegen ihn machten⁶⁹, bestätigen die zurückhaltung anderer, von denen unsere hauptquellen erzählen. Wahrscheinlich beleuchtet eine geschichte in den *Asrār* die allgemeine lage richtig: Abū Sa'īd und Quṣayrī mit gefolge sehen, wie in ein quartier Nēšābūrs ein fremder hund eindringt und sofort von einer meute hunde dieses stadtviechls angegriffen und übel zugerichtet verjagt wird. Da bemerkt Abū Sa'īd zu Quṣayrī: »Abū Sa'īd ist in dieser stadt ein fremder, man sollte aber mit ihm nicht so wie mit einem hund verfahren«⁷⁰. Andererseits besteht auch kein besonderer grund, daran zu zweifeln, dass einige anhänger Quṣayrīs unter führung eines Abū l-Qāsim-i Rūbāhī von ihm absprangen, sich Abū Sa'īd anschlossen und auch nach dessen tod nicht mehr zu ihrem früheren

⁶⁶ Hans Robert Roemer *Staatsgeschichten der Timuridenzeit*, Ak. Wiss. Lit. Mainz, Veröf. Orient Komm. 3, Wiesbaden 1952, 71, 161-162.

⁶⁷ *Asrār* 132 (var.) Shuk. 418, 6-9.

⁶⁸ *Die schöne Mahyati* 1, 139.

⁶⁹ Hier 289, 204.

⁷⁰ *Asrār* 220 Shuk. 265, 12-266, 5.

lehrmeister zurückkehren wollten. Nur müssen es nicht unbedingt wieder »zehn« gewesen sein⁷¹.

Als Abū Sa'id seinen fuss nach Nēšābūr setzte, kam er zunächst im konvent eines Abū 'Alī-i Tarsūsī ■ der strasse der 'ad(a)niwalker unter⁷². Später liegt der sogenannte »konvent des scheichs«, »sein konvent«, in dieser strasse der 'adniwalker⁷³. Also wird es das gleiche haus sein und hat entweder den namen und den besitzer oder nur den namen gewechselt. Die handänderung wird nirgends beschrieben, so dass man nicht wissen kann, ob und wie eine solche vor sich gegangen ist. Leider verwischt die unsichere textüberlieferung die grenze zwischen diesem Abū 'Alī-i Tarsūsī und Abū Sa'id's schwiegervater 'Alī-i Tarsūsī⁷⁴. Sollte ■ *Asrār* 280, 1/Shuk. 350, 2-3, wo 'Alī neben Abū 'Alī überliefert ist, mit der hs. Landolt 183a, 7 Abū 'Alī gelesen werden müssen, so wäre der konventsinhaber von Nēšābūr damals, als Abū Sa'id in der stadt weilte, noch am leben gewesen. Sollte aber an allen stellen (*Asrār* ■: 232; 280/Shuk. 73; 381; 350) gleich zu lesen sein, entweder überall 'Alī oder überall Abū 'Alī, und seine richtige bezeichnung *Asrār* 232, 4/Shuk. 281, 12 tatsächlich *hunar* »schwiegervater« sein, so ergäbe sich die möglichkeit, dass der konvent aus dem besitz von Abū Sa'id's schwiegervater in die hände Abū Sa'id's übergegangen ist. Handelt es sich bei dieser frau dann vielleicht um die mutter des Muḏaffar, die nach gewissen handschriften mit Abū Sa'id von Nēšābūr zur pilgersfahrt aufbrach, oder um die mutter des Mufaḏḏal? Das alles muss offenbleiben. Hingegen ist sicher, dass der konvent auch nach dem tode Abū Sa'id's als konvent seiner familie bekannt war⁷⁵, Abū Sa'id's jüngster sohn Mufaḏḏal, der 492/1099 gestorben ist, wohnte sogar eine zeitlang in diesem konvent⁷⁶. Von Abū Sa'id's enkel Abū l-'izz al-Muwaffaq b. Sa'id (gest. 488/1095) erfahren wir nur, dass er mehrfach nach Nēšābūr gekommen sei⁷⁷, und von dessen bruder Abū l-Faḥ Tāhir b. Sa'id, der sein leben 502/1109 in Mēhana beschloss, dass er sich am ende seiner tage besonders häufig in Nēšābūr aufgehalten

⁷¹ *Asrār* 113-114; 368-369/Shuk. 135, 6-18; 463, 7-464, ■. Zur reihenzahl hier 364 und 390.

⁷² *Asrār* 69, anm. 14/Shuk. 73, 15.

⁷³ *Asrār* 101, 12; 230, 15; ■: 13/Shuk. 119, 15, 279, 13; 280, 19.

⁷⁴ *Asrār* 232, 4/Shuk. 281, 12; hs. Landolt 148b, 14 haben übereinstimmend die namensform 'Alī-i Tarsūsī. *Asrār* und ■ Landolt nennen ihn »schwiegervater«, Shuk. »böcker« und eine variante dasselbst »novzen« des scheichs. Hier 384

⁷⁵ *Ad-duwayra al-ma'rifa bihim*, Šarīfīnī 135a, 13, Kadkani 251.

⁷⁶ Šarīfīnī 135a, 13 Kadkani 251.

⁷⁷ Šarīfīnī 135a, ■. Kadkani 248, oben.

habe⁷⁹. Vielleicht logierten sie jeweils in ihrem alten konvent. Dass der konvent und seine beziehung zu Mēhana weiterbestand, ist sodann daraus zu ersehen, dass die »söhne des scheichs« im Mēhana im 5./10.jh. einmal einen mann in den konvent nach Nēšābūr ahordneten und dass dessen sohn namens Muḥammad-i Šōkānī im 6./12.jh. als »diener des scheichs« im konvent der 'adnīwalkerstrasse zu Nēšābūr tätig war⁸⁰.


Doch wie reimt sich darauf die nachricht, dass Abū Sa'īd einige jahre vor seinem tod mit kind und kegel den konvent von Nēšābūr verliess und endgültig nach Mēhana, in sein heimatdorf, übersiedelte? Heisst es doch in dieser nachricht weiter: Nicht einmal einen vorsteher habe der scheich für den konvent bestellt, sondern schlicht befohlen, die türen immer offen und alles in ordnung zu halten, die gäste würden ihr essen schon selber mitbringen. Er lasse den konvent jetzt so zurück, wie er ihn angetreten habe, unverändert⁸¹. Das erweckt den eindruck, als habe Abū Sa'īd seinen nēšābūr konvent in aller form preisgegeben und seine linien auf Mēhana zurückgenommen. Eine kritische betrachtung des ganzen berichts ermöglicht jedoch vielleicht, diesen rückzug Abū Sa'īds aus Nēšābūr mit dem weiterbestand enger beziehungen zwischen Mēhana und Nēšābūr in einklang zu bringen. Den entschluss, nach Mēhana heimzukehren, habe ihm der streit zweier seiner novizen in Nēšābūr nahegelegt. Der scheich habe zwar noch beide miteinander versöhnt. Aber seine söhne und enkel, die sich alle in Nēšābūr befunden hätten, wären schon lange gern nach Mēhana zurückgekehrt und der zwist der beiden novizen habe nun auch dem scheich die lust genommen, länger ~~im~~ bleiben. So habe er seinem sohn Abū Tāhir den befehl zum auszug erteilt. Wir haben schon gesehen, dass diese heimkehr etwa 437/1045-6, spätestens 438/1047, stattgefunden haben muss⁸², denn Abū Sa'īds enkel Abū l-Faṭḥ Tāhir zählte damals 17-18 jahre und Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Yūsuf al-Ġuwaynī, der 438/1046-1047 starb, verabschiedete unsern scheich noch⁸³. Es besteht grund zu der vermutung, dass die sache

⁷⁹ *Siyūq* 30b. 12. Kadkani 247.

⁸⁰ *Asrār* 72. 1-4 Shuk. 76, 16-77, 4. Die ausführlichere fassung mit nennung des arbeitsortes auch-hs. Landoln 40a. 7.

⁸¹ *Asrār* 158-162/Shuk. 191. 5-196, 15.

⁸² Hier 389.

⁸³ *Asrār* 160 ult/Shuk. 194, 1. Über das todesdatum Ġuwaynīs s. Šarīfīnī 80a. 6-7. Asnawī: *fabāqāt*, nr 305 (I, 339-340), Subkī nr 439 (5, 75), Ibn Ḥallikān nr 332 (3, 47, im  l-qa'da 438). Doch wird auch 434/1042-3 angegeben. Nāyir-i Husraw kam

anders verlaufen ist und der text, wie so oft, die wirklichkeit beschönigt. Mit einiger kriminalistischer fantasie liesse sich folgender sachverhalt rekonstruieren: Der scheich sah sich mit seinen 80/78 jahren nicht mehr in der lage, den konvent in Nēšābūr weiterzuführen. Keiner seiner söhne war bereit oder geeignet, den konvent zu übernehmen. Abū Sa'īd ernannte einen schüler zum leiter. Ein anderer schüler erhob seinerseits ansprüche, den konvent zu leiten, oder leistete, wohl mit unterstützung gleichgesinnter, sonstwie widerstand gegen die ernennung. Der scheich brachte eine versöhnung zwischen beiden dadurch zustande, dass er ihnen freistellte, sich ~~zu~~ vereinbaren. Dann verliess er Nēšābūr. Oder etwas näher am text. Der scheich wollte noch nicht ausziehen, sah aber, dass zwei seiner schüler sich vordrängten und sich um den ersten platz im konvent stritten für den fall, dass der scheich nicht mehr in Nēšābūr wirken könnte — was ja bei seinem alter in absehbarer zeit zu erwarten war. Vielleicht waren es auch bloss mitglieder zweier parteien, die sich in dieser frage befiedelten. Oder der händel ging von vornherein um den posten nicht eines eigentlichen nachfolgers, sondern bloss eines stellvertreters Abū Sa'īds, der ja stets nur vorübergehend in Nēšābūr war. Abū Sa'īd führte eine gewisse versöhnung herbei, verliess dann über den ort, bewusst ohne eine entscheidung über seine nachfolge oder stellvertretung zu fällen, weil er fürchtete, dadurch nur erneut die gemüter zu erhitzen.

Der verfasser der *Asrār* behauptet, trotz der mittellosigkeit sei dieser konvent in den folge der meistbesuchte Nēšābūrs gewesen und habe stets das nötige durch zuwendungen erhalten. Er verrät aber auch, dass schon vor ende des 5./11.jh. wieder einladungen darin gegeben wurden⁸³. Wahrscheinlich hatten die nie aufgehört. Die leitung könnte in den händen von derwischen gelegen haben, die nicht zur familie Abū Sa'īds gehörten, aber deren seggen haben mussten. 549/1154 — dieses datum ergibt sich nach den nötigen berichtigungen aus den historikern — ist er von den guzz bei ihrem überfall über Nēšābūr zerstört worden⁸⁴.

437/1046 für drei wochen nach Nēšābūr, nennt aber keine leute, die ~~er~~ besucht hätte; *Safarnāma*, Kaviāni Berlin 1340, 4^{ed}, Charles Schefer, pers. 3/franz. 6-7.

⁸³ *Asrār* 382-383/Shuk. 477, 4-21. Der am frühesten gestorbene der dort genannten teilnehmer ist Abū l-Qāsim al-Muḡaffar al-Ḡuwaynī, ein sohn des Imām al-Ḥurāmīn. Er ist 493/1100 vergiftet worden; Bulhet: *Patricians*, 126 und 128.

⁸⁴ *Asrār* 162, 2-3/Shuk. 195, 11-12. Zum datum vgl. hier 404.

KONVENTE ALS STÜTZPUNKTE

Von grosser bedeutung für den namen und die geistliche herrschaft eines scheichs sind die auswärtigen konvente, die von seinen anhängern gegründet werden. Von solchen stützpunkten sind im falle Abū Sa'īds nur die konvente von Šarwān (südlich des Kaukasus), Bašhwān (bei Nasā) und Šōkān (zwischen Sarāḥs und Bāward) bekannt. Der konvent in Šarwān machte staat mit einer reliquie: Er beherbergte eine grüne wolljacke (*labāca*), die sein gründer von Abū Sa'īd erhalten hatte. Dieses kleidungsstück, auch »flickenrock« (*hirqa*) genannt, war im 6./12.jh. dort noch vorhanden und wurde jeden freitag nach dem mittagsgebet ausgehängt und von den leuten, die aus der moschee kamen, besucht. Bei hungersnot und seuchen trug man es ins freie vor die stadt und betete zu gott um hilfe. Man nannte es, ähnlich wie die graberde Kāzarūnīs, bewährtes allheilmittel (*tiryāk-i muḡarrab*). So wenigstens nach den *Asrār*⁸³. Da der gründer, Abū Naṣr-i Šarwānī, den scheich nicht verlassen haben soll, solange dieser in Nāsābūr war⁸⁴, und damit wohl gemeint ist: bis zu Abū Sa'īds endgültigem auszug 437-438/1045-47, wird dieser ferne auswärtige konvent erst nach Abū Sa'īds tod dagestanden haben. Die mehr als 400 weiteren konvente, die danach in Šarwān entstanden sein sollen⁸⁵, müssen wir, besonders was die zahl betrifft, auf sich beruhen lassen. Der gründer des konvents in Bašhwān erbaute, nach der sage und dem volksglauben, das haus aus dem erlös für ein heilkräftiges zahnholz des scheichs, das er dem un koliken leidenden ortsvorsteher verkauft hatte. Der ortsvorsteher liess sich mit dem gekauften zahnholz und der konventsgründer mit den beiden andern, die er mitgebracht hatte, begraben⁸⁶. Die begrabenen zahnholzer werden ihre anziehungskraft für wundergläubige ebenso wenig verloren haben wie die haare des profeten, die sich ein Abū Zam'a al-Balawī in Qayrawān, ein Anas

⁸³ *Asrār* 145-146/Shuk. 173, 17-174/hs. Landolt 89a-b. Zū labāca s. Bahār: *Sahhīnātī*, 2, 201; Furūzānfar: *Mu'arraf-i Bahā'ī-i Wafad* [?], Teheran 1338, 225-226; *Dhāt-i 'Ujtmān-i Muḡarrabī*, ed. Ġalāl ud-dīn-i Humā'ī, Teheran 1962, 499; Maḥdī-i Muḡaqqiq: *Taḥlīl-i as'ār-i Nāsir-i Ḥusraw*, Teheran 1344, 252; *Ein Kneige für Sufi's* 506. Hs. Landolt 89a, ult. punktiert labāca. Statt *tiryāk-i muḡarrab* hat Šafā *tiryāk-i akhor* (*Asrār* 146, 8-9) wie *Firdaws ul-murīdīyya* 509, 22/Teheran 463, 15, für Kāzarūnīs graberde. In Fahlōy *Fiṛōzābād* zeigte man noch im 8./14.jh. Kāzarūnīs flickenrock, der sich dort im besitze einer familie befand; *Firdaws*, einleitung 71.

⁸⁴ *Asrār* 145 pu/Shuk. 173, 17/Landolt 89a, apu-pu.

⁸⁵ *Asrār* 146, 9 Shuk. 174, 16-17/Landolt 89b, pu-ult.

⁸⁶ *Asrār* 167-169 Shuk. 201, 12-204, 14. Hier 368.

b. Mālik in Baṣra⁸⁹, ein as-Šāb al-Kirmānī in Šīrāz⁹⁰, ein Abū l-'Abbās as-Sayyārī in Marw⁹¹ hatten ins grab mitgeben lassen. Wasser, mit dem ein gebrauchtes zahnholz Abū Sa'īds gewaschen worden war, soll einer frau in Nēšābūr ja ihr augenleiden beseitigt haben⁹². Der konvent in Šökān bot raum für 40 šūfiyya. Sein erbauer war ein Muḥammad-i Šökānī⁹³. Der andere Muḥammad-i Šökānī, der im 6./12.jh. im nēšābūrer konvent dienst tat, war vielleicht einer seiner nachkommen oder verwandten.

Aus der zeit nach Abū Sa'īd stammt die bagdader gründung seines ehemaligen schülers Abū Sa'd Ahmad b. Muḥammad b. Dūst, alias Dōst-i Dāḡā⁹⁴. Konkrete beziehungen zur familie Abū Sa'īds wurden in diesem konvent nicht gepflegt.

ABU SA'ID UND AHMAD-I ĠĀM

Fadenscheinig ist das band, das zwischen Abū Sa'īd und Ahmad-i Ġām geknüpft wird. Ein kühner familienpolitiker behauptet nämlich, Abū Sa'īd habe auf dem sterbelager seinen sohn Abū Tāhir beauftragt, seinen, Abū Sa'īds, flickenrock Ahmad-i Ġām (der damals noch gar nicht geboren war) zu übergeben, wenn dieser im konvent (sic, *ḥanaqāh*) zu Mēhana vorsprechen werde. Die umstehenden hätten gehofft, Abū Sa'īd werde nun jedem ein herrschaftsgebiet (*wilāyat*) zuweisen. Auch Abū Tāhir. Doch der sterbende habe noch einmal die augen aufgeschlagen und allen eingeschärft, die herrschaft, nach der sie trachteten, sei jemand anders zugedacht. Ahmad-i Ġām sei später, in übereinstimmung mit dieser voraussage, in Mēhana erschienen, habe Abū Sa'īds flickenrock aus den händen Abū Tāhirs empfangen und nach Ġām mitgenommen. Nach Ahmads tod 536/1141 hätten dann seine 14 söhne diesen flickenrock zerrissen und unter sich verteilt. Leidende suchten bei diesen reliquien heilung⁹⁵. Das will nichts anderes besagen, als dass Abū Sa'īd selbst noch die autorität seiner eigenen person an eine andere familie und an einen anderen

⁸⁹ Ibn 'Asār *Kaṭṭ al-ḡa'arāt bi-waṣf al-ḡa'arāt*, in seiner sammlung *Qisṣat al-mawlid* (Tunis o.j.), 102-103.

⁹⁰ *Sadd al-izār* 334.

⁹¹ *Nafahāt*, artikel des genannten, 145.

⁹² *Asrār* 83; Shuk. 93. *Ḥalāt* 60; Shuk. 35, 13-36, 5.

⁹³ *Asrār* 189-190; Shuk. 229-230, 7. Das weizenwunder erinnert an 'Abdulqādir al-Ġilānī. Walther Braune: *Die Futūḥ al-ḡaib*, 19. Zu Šökānī hier 368-369.

⁹⁴ Hier 369-379.

⁹⁵ *Muqīmāt-i Zandapīl* 162-165. *Muḡmal-i faṣiḥ* 2, 237 (jahr 536). W. Ivanow: *A Biography of Shaykh Ahmad-i Ġām*, IRAS 1917, 359. Zarrinkūb: *Gurtaḡā* 3, 24.

ort abgetreten habe. Das motiv von der aufbewahrung eines flicken-rocks bis zum auftreten eines zunächst noch unbekannten, dem er bestimmt ist, kommt auch sonst in legenden vor⁹⁶. In unserm fall springt zweierlei in die augen: das hohe ansehen, das Abū Sa'īd genießt, und der versuch einer rivalisierenden familie, sich dieses anschens durch vorzeigen von reliquien zu bemächtigen. Als drittes kommt hinzu der absolute herrschaftsanspruch, den die familie Ahmad-i Ġāms gegenüber der familie Abū Sa'īds erhebt. Der charakter des verfassers dieser legende, der im 6./12.jh. geschrieben hat, gestattet ohne weiteres die annahme, dass er die böswillige absicht verfolgt, das durch die guzz schwergetroffene Mēhana ganz auszumünövrieren und die welt mit dem märchen zu trösten, die wahren erben Abū Sa'īds sässen in Turbat-i Šayḥ-i Ġām.

Der versuch, die linie Abū Sa'īds mit der linie Ahmad-i Ġāms fortzusetzen, wird in anderen legenden wiederholt. An einer stelle heisst es, Ahmad-i Ġām sei zuerst novize Abū Tāhirs gewesen, dieser habe sich dann seinerseits als novize Ahmads bezeichnet. Vierzig eine typische zahl für die legende – vierzig heilige seien aus dem noviziat Abū Sa'īds hervorgegangen, darunter Abū 'Alī-i Fārmağī (405-477/1014-5-1082)⁹⁷ und Ahmad-i Ġām (441-536/1049-50-1141). Fārmağī habe seine gedankenlesekunst nicht zeigen dürfen im gegensatz ■ Ahmad-i Ġām⁹⁸. Ahmad-i Ġām habe mit dem geist Abū Sa'īds geheimnisse ausgetauscht, darunter dies, dass die feinde die religion Mohammeds zerstören möchten und Ahmad die aufgabe erhalten habe, dagegen zu kämpfen⁹⁹.

Als geschichtliche tatsache bleibt bestehen, dass man im 6./12. und 7./13.jh. in Ġām dem längst verstorbenen Abū Sa'īd grösste verehrung entgegenbrachte und anknüpfungspunkte zu ihm suchte. Ahmad-i Ġāms enkel Muḥammad B. Mutahhar, der 641-2/1244 seine *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa* schrieb, benutzte eifrig die *Asrār*, besuchte 623/1226 Abū Sa'īds grab in Mēhana und dichtete dort einige verse, die uns erhalten sind¹⁰⁰. Im jahr 626/1229 pilgerte er nach Āmul an das grab Abū l-'Abbās-i Qaṣṣābs und liess sich auch dort zu versen inspirieren¹⁰¹.

⁹⁶ *Firdaws ul-murtidiyya*, einleitung 19. *Maqāmāt-i Zandapīl*, einleitung des herausgebers 12.

⁹⁷ Hier 56-57.

⁹⁸ *Maqāmāt-i Zandapīl*, anhang 231.

⁹⁹ *Maqāmāt-i Zandapīl*, anhang 232-233.

¹⁰⁰ *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa* 122f. Dāstpažūh in *Forhang-i Irānzamīn* 16, 1348-49, 314.

¹⁰¹ *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa* 159.

Es gelang der familie Ahmad-i Gāms offensichtlich nicht, die familie Abū Sa'īds zu verdrängen.

DIE »HEILIGE STÄTTE« IN MĒHANA

Nur in texten, die die verhältnisse von Mēhana nicht kennen¹⁰², und in zwei handschriftenvarianten der *Asrār*, die getilgt werden müssen¹⁰³, ist von einem eigentlichen konvent (*ḥanaqāh*) in Mēhana die rede. Nach allem, was uns die hauptquellen sagen, gab es in Mēhana keinen konvent Abū Sa'īds. Eine bestätigung dafür mag man darin erblicken, dass der scheich an einem heißen sommertag in Mēhana den eifrigen Šabbōy¹⁰⁴ im staub dahinwandern sah. Der scheich fragte: Wohin zu dieser zeit? Šabbōy antwortete, »draussen« oder »in der nähe« befinde sich ein konvent (*ḥanaqāh*) und er habe gelesen, dass einer, der unter den derwischen den mittagschlaf halte, besonders in dieser hitze, einen regen von barmherzigkeit erlebe¹⁰⁵. Man kann dagegen sagen: Das war, bevor der scheich selber einen konvent hatte, zumal da wir wissen, dass die derwische des scheichs in Mēhana auch ihre mittagsruhe hielten. Damit wäre aber noch nicht bewiesen, dass der scheich in Mēhana je einen konvent besaß. Als Abū Sa'īd denselben Šabbōy zum ṣūfi machte und ihm den besen in die hand drückte, damit er etwas novizenarbeit verrichte, kehrte

¹⁰² *Maqāmāt-i Zandapūt* 163, 4, 164, 4. Hier 427 Zakariyyā al-Qazwīnī: *Ḥār al-ḥidāḥ*, v. Hāwatān, ed. Wüstenfeld 341 Beirut 1960, 161, schreibt von Abū Sa'īd: Er ist es, der die arbeitsweise der ṣūfiyya festlegte und den konvent erbaute. Nachhall von 'Abdulḡaffār *Sirāy*, 75a, 4-5. Er ist der erste, der die ḥanākāhāt und die art, wie man sich darin niederläßt, das einhalten des richtigen betragens, die arbeitsweise, das aufstehen und sichsetzen in der heute noch gültigen form regelte (*ḥanna*, nicht *ḥanā*) (Pseudo-) *Asrār* *Tadhk.* 2, 336, 4.

¹⁰³ *Asrār* 1969 nit: 332, 11 (falsch) Shuk 205, 7, 418, 12 (richtig); Landolt 106a, 6; 216h, 11 (richtig). Dass ḥanaqāh an der ersten stelle unrichtig ist, ergibt sich aus mehreren parallelstellen, wo der scheich am morgen nicht aus dem konvent, sondern aus seinem haus herauskommt. Es bleiben drei zweifelsfälle. *Ḥālāt* 111, 133; Shuk 64, 8; 76, 10; *Asrār* 287, 4 Shuk 360, 6. An diesen stellen fehlt der Ortsname, so dass nicht sicher zu sagen ist, ob es sich um Nēšābūr oder Mēhana handelt. Zu *Ḥālāt* 111; Shuk. 64, 8 ist zu bemerken, dass in *Asrār* 119-120; Shuk 341, 15-142, 18 eine verwandte geschichte nach Nēšābūr verlegt wird. Zu *Ḥālāt* 133; Shuk 76, 10. Eine andere katzen-geschichte *Asrār* 132-133; Shuk 156, 6-157, 2 spielt in Nēšābūr, eine dritte *Asrār* 227-228; Shuk 275, 5-14 vielleicht in Mēhana.

¹⁰⁴ Nicht zu verwechseln mit dem gelehrten Abū 'Abd. Muhammad b. 'Umar al-Šabbuwi (Šabbōṭī, Šabbōyi), hier 53.

¹⁰⁵ *Asrār* 264; Shuk 328, 13-329, 1. Der ort wird nicht genannt, aber Šabbōy war in Mēhana zu hause.

der schwache greis nicht, wie zu erwarten, einen konvent, sondern die moschee¹⁰⁶.

Abū Sa'īd besass in Mēhana ein privathaus (*sarāy*, *hāna*). Sein vater hatte es erbaut und darauf eine klause (*sawma'a*) für seinen sohn errichtet¹⁰⁷. Angebaut oder daneben im selben komplex untergebracht war die wohnung von Abū Sa'īds schwester. Ein guckloch verband die klause (*sawma'a*) der frommen frau mit der klause des scheichs, bis er es zumauern liess. Sie konnte übers dach herüberkommen¹⁰⁸. Man darf sich das anwesen nicht zu klein vorstellen, denn wahrscheinlich wohnten auch Abū Sa'īds söhne, mindestens Abū Tāhir, im selben besitztum¹⁰⁹. Dass Abū Sa'īd bei geistlichen übungen die zugänge dreifach abschloss wie in jüngeren jahren, nämlich die tür des hauses (*sarāy*), die tür des zimmers (*hāna*) und die tür eines wandgelasses, in dem er sich hinsetzte¹¹⁰, ist kaum anzunehmen. Aber er hielt seine übungen in der klause ab und war auch zur mittagsruhe allein mit seinem leibdiener, der ihm fächelte¹¹¹. Zum gemeinsamen essen (*sufra*) kam der scheich aus dem haus¹¹², ebenso zu den versammlungen, die er hielt¹¹³, und so auch zum ritualgebet¹¹⁴. Der freitagsgottesdienst wurde in der freitagsmoschee von Mēhana abgehalten¹¹⁵. Mēhana beherbergte mehrere moscheen. Eine davon war die »moschee des scheichs«, vielleicht eigentum Abū Sa'īds, er befahligte den gebetsausrufer¹¹⁶ und ohne den scheich wurde mit dem gebet nicht begonnen¹¹⁷. Die *ṣūfiyya* hatten dort ein abteil (*zāwira*), wo sie zu sitzen pflegten¹¹⁸. Der

¹⁰⁶ *Asrār* 173 Shuk. 209, 10. *Ḥikāyat* 41-42 Shuk. 25, 2-14. Hier 345.

¹⁰⁷ *Asrār* 16, 16-18 Shuk. 14, 8-10. Das *an-ist* bezieht sich wohl auf diese sonderbehausung.

¹⁰⁸ *Asrār* 285-286 Shuk. 357-358. Die drei bevorzugten aufenthaltssorte der *ṣūfiyya*, *hānaqāh* (var.), *sawma'a* und *masḡud*, werden unterschieden in *Asrār* 235 unten/Shuk. 286, 16-19. Die *sawma'a* kann sich in einer *hānaqāh* befinden (*Asrār* 46, 2/Shuk. 47, 11).

¹⁰⁹ Hier 384, anm. 4, und 388, anm. 38.

¹¹⁰ *Asrār* 29, 1-4 Shuk. 28, 8-11.

¹¹¹ *Asrār* 224/Shuk. 271, 5-15.

¹¹² *Asrār* 185/Shuk. 224.

¹¹³ *Asrār* 177 ult., 185, anm. 13, 238 pa/Shuk. 214, 16; 224, 1-2; 291, 8.

¹¹⁴ *Asrār* 215-216 Shuk. 259, 8-269, 3.

¹¹⁵ *Asrār* 203 ult Shuk. 244, 17.

¹¹⁶ *Asrār* 167 Shuk. 202, 7-8.

¹¹⁷ *Asrār* 215 Shuk. 259, 8 ff.

¹¹⁸ *Asrār* 204, 2-3 Shuk. 244, 15-16. *Asrār* 252 Shuk. 312, 7-11; hs. Landolt 165a, 3-6 werden die *zāwiyah* der derwische im konvent zu Nēšābūr durchsucht und wird dann die *zāwiyā* eines diebischen derwischs auf die strasse geworfen. IIII Hinblick auf 'Awārif al-mu'arraf, kap. 17, gegen ende, wo von der *zāwiyā* des derwischs die rede ist, muss

scheich war oft dort zu besuchen¹¹⁹ und war auch mit dem ortsvorsteher Hammōya dort zu treffen¹²⁰. Ein derwisch zupfte ihm in der moschee ein hälmchen aus dem bart und warf es unter missachtung der würde des »hauses gottes« auf den fusboden¹²¹. Der scheich hielt dort auf der kanzel (*minbar*) versammlungen, auch am morgen¹²², und predigte am freitag¹²³. Wichtig: Der scheich konnte laute vorgänge in der moschee in seiner kause hören und rasch zur stelle sein¹²⁴. Danach scheint es möglich, dass die »moschee des scheichs« auf der gleichen strassenseite in nächster nähe zu seinem privathaus lag oder gar zum komplex seines privathauses gehörte einerseits oder aber auf der andern strassenseite nicht weit vom privathaus entfernt stand andererseits. Wenn der scheich aus dem hause kommen musste, um in die moschee zu gehen, so kann das heissen, dass er aus seinem wohnhaus direkt oder über die strasse oder durch einen hof in die moschee wandern konnte. Die einmal vorkommende bezeichnung »moscheegebäude« oder »moscheeraum« (*masgidhāna*) des scheichs¹²⁵ lässt alles zu. Ebenso die bemerkung, »seine moschee« habe »vor (*bar dar-i*) dem heiligtum (*mathad*) des scheichs« gelegen¹²⁶.

Dem privathaus des scheichs gegenüber (*harāhar*), auf der andern strassenseite also, lag dieses spätere »heiligtum«, zunächst einfach ein haus (*sarāy*). Abū Sa'id erwarb es käuflich und benutzte es als pferdestall. Dann baute er es um und nannte es »heiligtum« (*mathad*)¹²⁷. Vor dem eingang dieses gebäudes stand ein baum, der sage nach der baum, an dem sich Abū Sa'id in seiner asketenzeit aufgehängt hatte, um

wohl *nāwān* »wassersack, proviantsack« (*Dihjudā*) gelesen werden. Dann wäre aber auch *Asār* 28, 9/Shuk. 27, 13/hs Landolt 16a. *apu idwān* einzusetzen, und so werden auch die stellen im *Avrūd ul-ahbāb* 2, 161-164 zu verbessern sein.

¹¹⁹ *Asār* 139, 4/Shuk. 165, 9-10 (var.).

¹²⁰ *Asār* 202/Shuk. 242, 13 ff.

¹²¹ *Asār* 292 ul-293/Shuk. 368, 10-16.

¹²² *Asār* 181 pu-ult: 186, 7 Shuk. 219, 18; 225, 5.

¹²³ *Asār* 354 Shuk. 443, 3-444, 1. Eine unstimmigkeit *Asār* 174 Shuk. 210, 12 und 18, wo die versammlung am grab nicht zum herabsteigen von der kanzel passt, es sei denn »am grab« bedeute hier »bei der beerdigung«.

¹²⁴ *Asār* 204/Shuk. 244, 11.

¹²⁵ *Asār* 204, 2/Shuk. 244, 15. In *Asār* 33, 11 Shuk. 33, 5 wechselt *masgidhāna* mit *masgid* einige zeilen weiter. Gemeint ist der moscheeraum in einer karawanserei dicht bei Mēhana (*ribā-i kuhān* an der ausfallstrasse nach Bāward). Ebenso *masgidhāna* und *masgid* im konvent Haraqānīs (*Asār* 148, 4-5/Shuk. 176, 18-177, 1). *Masgidhāna* kann aber auch eine freistehende *masgid* bedeuten; *Maqāmāt-i Zandapū* 37, 9; 37, pu.

¹²⁶ *Asār* 11, 12-13 Shuk. 17, 7-8. Ansārī hatte eine moschee im eigenen anwesen: Ibn Raḡab I, 70, 15-19.

¹²⁷ *Asār* 370/Shuk. 465, 8-11. *Asār* 357 pu/Shuk. 448, 4.

so das gottesgedenken zu sprechen¹²⁸. Ebenso am eingang lag eine plattform (*dukkān*), die man sich wahrscheinlich überdacht, also als laube, vorstellen muss. Auf dieser plattform erhob sich ein hölzerner sitztisch (*taht*), auf dem der scheich gewöhnlich platz nahm¹²⁹. In ähnlicher weise war auch seinem konvent zu Nēšābūr eine solche plattform vorgebaut, die man besprengte, legte und mit teppichen belegte (*fars*) und wo der scheich sich dann hinsetzte. Jene laube in Nēšābūr war ein hübscher, freundlicher ort mit offenem ausblick (*gustāfa*)¹³⁰. Auch in Mēhana setzten sich die ṣūfiyya in die laube¹³¹. Oft war der scheich in dieser laube, wenn er gäste empfing¹³². Nach der sage sind auch Tuḡrīl und Čaḡrī dort empfangen worden¹³³. Hier hielt der scheich auch versammlung¹³⁴. Er hatte dabei den hochsitz mit kissen gepolstert¹³⁵. Wer sich etwas verstecken wollte, konnte das hinter einer säule (pfeiler, stützstange, *satūn*)¹³⁶.

Der scheich sprach in Mēhana also an zwei orten: in seiner moschee und in der laube seines »heiligtums«. Und ebenso werden sich seine ṣūfiyya an diesen beiden orten aufgehalten und falls sie nicht eigene wohnung und familie in Mēhana hatten, die nacht verbracht haben. Welche wände Fārmagī abzustauben und wo sein mitschüler aus Tōs die schuhe der derwische hinzustellen hatte¹³⁷, bleibt ungewiss. Wir wissen aus dem 6./12.jh., dass sie im brennenden sommer »aufs dach« schlafen gingen¹³⁸, das wird heissen: aufs dach dieser beiden oder eines dieser beiden gebäude. Der ortsteil war damals bekannt als die strasse der ṣūfiyya¹³⁹. In diesen gebäuden werden auch die speisungen stattgefunden haben.

¹²⁸ *Asrār* 34, 7-8/Šuk. 34, 2-3. *Asrār* 201, 4 von unten/Šuk. 241, 11-12.

¹²⁹ *Asrār* 164 pa-ult/Šuk. 199, 5.

¹³⁰ *Asrār* 88/Šuk. 100, 10-13. Wahrscheinlich identisch mit dem *riwāq* in *Asrār* 76, 9/Šuk. 83, 10. Im konvent selbst setzte sich der scheich ebenfalls auf einen sitz (*taht*). *Asrār* 76, 9/Šuk. 83, 11. Sozusagen überall wo wir vorträge hielt, setzte er sich auf einen solchen sitz (*taht*). *Asrār* passim. Vgl. hier 346. Zum gepolsterten vorbau vgl. die bemerkungen H. I. Fleischers zu Dozy's *maṣṣaba*, *Kleinere Schriften*, 2, 2, 596.

¹³¹ *Asrār* 170, 4 v.u./Šuk. 465, 14.

¹³² *Asrār* 179, 2/Šuk. 216, 5.

¹³³ *Asrār* 170/Šuk. 206, 4.

¹³⁴ *Asrār* 183 apu, 201/Šuk. 222, 6, 241.

¹³⁵ *Asrār* 179/Šuk. 216, 13.

¹³⁶ *Asrār* 179/Šuk. 216, 12 und III. Der zusatz »der moschee« Šuk. 216, 12/hs. Landolt 112a, 14 verlegt diese versammlung in die moschee. Dagegen könnten allenfalls der thron und die kissen sprechen, auf denen der scheich dabei sitzt.

¹³⁷ *Asrār* 196-197/Šuk. 236, 4-20.

¹³⁸ *Asrār* 378/Šuk. 472, 12-13.

¹³⁹ *Asrār* 375, 7; 390/Šuk. 469, 21; 484, 15.

Abū Sa'īd starb 440/1049 in seinem privathaus, wurde dort auf dem hohen sitzisch oder thron, den man aus der laube des »heiligtums« hinübergeschafft hatte, gewaschen und dann, wie er es bestimmt hatte, im innern des »heiligtums« der erde übergeben. Er hatte sich also wie ein fürst schon zu lebzeiten sein grabmal erbauen lassen und es deshalb *maṣḥad* »heiligtum, grabheiligtum« genannt. Kurz vor ihm hatte sich ispahbad Abū Ġa'far Muḥammad aus dem geschlecht der būwandiden in ähnlicher, nur viel grossartigerer weise den turm von Rāḡkān als sein »grabheiligtum« (*maṣḥad*) errichten lassen¹⁴⁰. Das maṣḥad Abū Sa'īds in Mēhana enthielt also fortan seine *turhat*, sein grab¹⁴¹. Jede nacht wurden darin kerzen angezündet, die »leser« rezitierten vor dem grab im innern des »heiligtums« koran, und man besuchte das grab voller ehrerbietung¹⁴². Gullāhī fand es mit einer decke bekleidet (*Kuṣṣ* 301,16/Nicholson 235). In der laube wurden gelegentlich versammlungen mit predigten abgehalten¹⁴³. Quṣayrī soll jedoch bei seinem besuch Mēhanas aus pietät abgelehnt haben, dort zu sprechen, und die versammlung in die freitagsmoschee verlegt haben¹⁴⁴. 479/1086 wurde auch Abū Sa'īds nachfolger, sein ältester sohn Abū Tāhir, im innern des »heiligtums« hinter seinem vater (im sinne der richtung nach Mekka) beigesetzt¹⁴⁵. Auch in späteren jahrhunderten haben sich mitglieder der familie in der »kuppel ihres ahns« begraben lassen. Ein Šams ud-din Mu'ayyad b. Iayḥ ul-islām Munawwar II. Šams ud-din Mu'ayyad al-Abū-Sa'īdī wurde von seinem sohn Quṣb ud-din Faḍlullāh 728/1328 von Tabrēz nach Mēhana übergeführt und dort im »heiligtum« bestattet¹⁴⁶. Zwei weitere, vater und sohn, fanden im 9./15.jh. dieselbe ruhestätte¹⁴⁷. Obwohl nicht alle familienangehörigen, die in Mēhana starben, an

¹⁴⁰ Max von Berchem, bei Ernst Diez: *Chorasansche Baudenkmäler* I, Berlin 1918, 96-97, vermutet, dass dieses maṣḥad sowohl für einen (nicht nachgewiesenen) lokal-heiligen als auch für den bauherrn hätte das grab sein sollen. Seine beweisstützen sind aus parallelen gewonnen, die selbst wieder unsicher sind. Das grabmal, das sich Sangar in Marw erbaute, trug den namen »haus des jenseits« (*dār al-āḥira*); Ibn al-Aṣṣir, jahr 552.

¹⁴¹ *Asnār* 356-357; 371, 1-2, 377, 15, 382, 10-11; 389, 8-9; Shuk. 446, 13-447, 17; 465, 15-16, 472, 1-2, 476, 18-19; 483, 13-15. *Asnār* 62 unten Shuk. 67: Der scheich starb in der klausur in seinem haus und wurde begraben im maṣḥad, das seinem haus gegenüberliegt.

¹⁴² *Asnār* 377; Shuk. 471, 22-23.

¹⁴³ *Asnār* 378 unten Shuk. 473, 5 (fehlt) hs. Landolt 246a, 4.

¹⁴⁴ *Asnār* 370, 8-9; Shuk. 465, 1-5.

¹⁴⁵ *Asnār* 375, 9; Shuk. 469, 22. Abū Sa'īds vater  auf dem friedhof von Mēhana; *Muḡmal-i fajihī* 3, 35 (jahr 722).

¹⁴⁶ *Muḡmal-i fajihī* 3, 40 (jahr 728). Kadkani 256-257.

¹⁴⁷ Nafisi: *Šuḥunān-i manzūm*, einleitung 28 und 31. Kadkani 259-260. Fraglich, weil »neben seinem vater« nicht deutlich ist.

der seite ihres ahns begraben wurden¹⁴⁸, wuchs sich das grab doch zu einer kleinen nekropole der familie aus.

Mit dem tod Abū Sa'īds hatte sich der lebensraum für die sūfiyya in Mēhana geringfügig verengt: Nachts, wenn die geschilderte andacht vor dem grab im innern beendet war, wurden die türen¹⁴⁹ oder wurde die tür des »heiligtums« geschlossen, so dass niemand mehr ins innere eintreten konnte, denn — so ging die mār im 6./12.jh., und die abkömmlinge des scheichs hatten der weisung nachachtung zu verschaffen — vor dem tod soll der scheich angeordnet haben, dass nach seiner bestattung niemand mehr nachts darin sein dürfe, nur tagsüber sei der innenraum für die menschen frei, nachts sei er für die frommen geister (ḡinn) reserviert. Hört man von drinnen töne, so seien das die geister¹⁵⁰. Er soll ausserdem darauf gedrungen haben, dass nach dem mittagsgebet allenthalben der fussboden gewischt und der schmutz entfernt und nachts zu hause raute verbrannt werde, damit die ungläubigen geister wichen¹⁵¹. Einmal, im 6./12.jh., liessen die söhne einen frommen verehrer Abū Sa'īds auf sein inständiges bitten nachts im »heiligtum« und verschlossen es: Er flog durch die verriegelte tür ins freie¹⁵². Das »heiligtum« galt demnach als ein gespensterhaus, das niemals als konvent dienen konnte. Nur die laube davor war zu allen zeiten frei.

Wir kommen zu dem schluss: Die »heilige stätte« Abū Sa'īds in Mēhana bestand aus zwei oder drei teilen: seinem haus, seiner

¹⁴⁸ Sottai könnte Sam'ānī *Manẓūḥ*, 196a, nicht sagen, er habe das grab Abū Rawḥ Luḡallāḥs besucht (Kadhānī 249). Da er sich so ausdrückt, muss sein grab getrennt von dem Abū Sa'īds liegen.

¹⁴⁹ *Asrār* 388, 1 und 5 Shuk. 482, 2 und 6.

¹⁵⁰ *Asrār* 377 Shuk. 472, 3-9.

¹⁵¹ *Asrār* 349 Shuk. 438, 3-5. *Asrār* 213 Shuk. 256, 18-257, 7. Wenn ein novite Abū Sa'īds heiraten wollte, liess er die braut um sich kommen und gab ihr verhaltensregeln, darunter die, keine spinnewebe im hause zu dulden, da der satan sich darin niederlasse. Das stimmt überein mit der ansicht Muḥammad Bāqir-i Maḡlīsh bei Massé in JA 232, 1940-41, 80-81. Dass die bösen dämonen sich im schmutz wohlfühlen, ist allgemein bekannt (Massé ib. 81). Darum, und auch weil sie auf nacktes aus sind, hielten sie und besonders der teufel sich gern auf aborten auf. Gern verbirgt sich der satan unter der vorhaut, dem schamhaar, dem achselhaar, dem schnurhaar, langen nägeln; darum weg damit, ein grund zur beschneidung (Ibn Qayyim al-Ḡawziyya: *Tuḥfat al-mawḍū' fi ahkām al-mawḍū'*, Bombay 1961, 111). Die raute als abwehrmittel gegen dämonen ist überall verbreitet (Bess Allen Donaldson: *The Wild Rue*, London 1938; Henri Massé: *Croyances et coutumes persanes*, Paris 1938, index 532, sèpend). Nach der aussage unseres textes *Asrār* 349 pu-Shuk. 438, 4 stehen die ungläubigen geister vor dem geruch (bōy) der raute. Das führt weiter zu den düften und räucherwerken ganz allgemein als mittel gegen dämonen.

¹⁵² *Asrār* 377-378 Shuk. 471, 16-473, 3.

moschee und dem »heiligtum«, dessen inneres später sein grab und die gräber einiger seiner nachkommen enthielt. Das fehlen jedes hinweises in den hauptquellen auf einen konvent in Mēhana kann nichts anderes besagen, als dass es dort keinen gab. Nur ein »wasserbeckenhaus« (*hawdhāna*) von einem offenen kanal gespeist, offenbar das trinkwasserreservoir, ist bezeugt¹⁵³. Die küche¹⁵⁴, die latrinen¹⁵⁵, die vorhanden waren, können im haus des scheichs untergebracht gewesen sein, besonders wenn die moschee mit einbezogen war. Auch die legendäre küchenmarie Dādā arbeitete nicht etwa in der küche eines konvents, sondern in der küche von Abū Sa'ids »haus«¹⁵⁶. Auf die frage, wo denn im 6./12. die mehr als 100 personen, die am grabe des scheichs ansässig waren¹⁵⁷, hausten, ist nicht eindeutig zu beantworten. Man kann nur vermuten: in der laube des »heiligtums« und in der moschee und vielleicht noch in weiteren häusern der näheren umgebung, die »söhne« des scheichs wohl teilweise im alten stammhaus des scheichs. Erst in einem, wie es scheint, timuridischen bestattungsschreiben des 9./15.jh. ist uns für Mēhana ein eigentlicher konvent bezeugt. Ein nachkomme Abū Sa'ids namens Šihāb ud-dīn 'Abdullāh wird darin zum scheich und zum verwalter der stiftungen der hānuqāh von Mēhana eingesetzt¹⁵⁸.

Der hölzerne hochsitz, auf dem der scheich jeweils gesprochen hatte und der zu seiner leichenwaschung in sein haus hinübergebracht worden war, blieb samt dem dazugehörigen schemel in diesem haus und wurde dort jeweils von pilgern besucht und bestaunt. Man soll gar nicht in der lage gewesen sein, ihn von dort zu entfernen, und auch nicht, den boden, auf dem er stand, zu pflastern¹⁵⁹. Beim überfall der guzz, die alles hölzerne verbrannten, sollen hochsitz und schemel wunderbarerweise verschwunden und nachher wieder dagewesen sein. Ausser dieser reliquie und der »heiligen stätte« besuchten die pilger in Mēhana — das empfiehlt jedenfalls der verfasser der

¹⁵³ *Asrār* 378.6/Shuk. 472.15 (ohne kanal)/hs. Landolt 245b.7-8 (wasser statt kanal).

¹⁵⁴ *Asrār* III pu/Shuk. 238.2 (fehlt)/hs. Landolt 125b.9 (fehlt). Eine küche für die speisungen muss es natürlich gegeben haben.

¹⁵⁵ *Asrār* 207; 209 unten/Shuk. 248.6; 264. III

¹⁵⁶ *Asrār* 361/Shuk. 452.6-8

¹⁵⁷ *Asrār* 351.15/Shuk. 440.10-11.

¹⁵⁸ 'Abdulhusayn-i Nawā'i: *Asnād u mukātabāt-i tāriḫ-i Irān*. 301.2 und 5.

¹⁵⁹ *Asrār* 357 ult.358.3/Shuk. 448.6-7 hat viermal das sonst nicht vorkommende wort *arzah*. Hs. Landolt 231a.12-15 liest *azdah*. Dihjūdā *Luḡatnāma*, s.v. *arzah*, gibt nur unsere stelle und als bedeutung »mischung aus lehm und stroh« (*kāhgi*) an.

Asrār — auch alle die örtlichkeiten, an denen der scheich seinen einsamen andachten obgelegen hatte¹⁰⁰.

Die familie von Abū Sa'īds enkel Abū l-Faḥḥ Ṭāḥir bewahrte eine elle des flickenrocks auf, die Abū Sa'īd in einer verzückung in Nēšābūr mit dem zeigefinger bis auf die brust durchbohrt haben soll, als er sagte: »In der kutte ist nur gott«. Die pilger besuchten jeweils nach der wallfahrt zum grab dieses stück tuch. ■ ging beim überfall der guzz verloren¹⁰¹.

Musste die familie Abū Sa'īds auswärts überall, auch in Nēšābūr, ihre macht mit anderen gottesmännern teilen, so war Mēhana ihr unbesurirtenes herrschaftsgebiet, und ihr einfluss erstreckte sich auch auf die politischen und sozialen verhältnisse in Mēhana. Nach dem verfasser der *Asrār* war das einverständnis oder das missfallen der »söhne des scheichs« entscheidend für die einsetzung oder absetzung eines ortsvorstehers (*ra'īs*), steuereintnehmers (*āmīl*), polizeipräfekten (*šihna*) und ähnlicher funktionäre in Ḥābarān. Ein briefchen des vorstehers (*muqaddam*) und pirs der »söhne des scheichs« an den sultan genügte, einen amtsinhaber, der jemand bedrückte, seines postens zu entheben¹⁰². Ḥābarāns grenzen sind nicht genau bekannt. Falā (ein dorf Mēhanas)¹⁰³, Bāḡāna (nur zwei parasangen von Mēhana entfernt)¹⁰⁴, Aḡḡā und Šōkān gehörten jedenfalls dazu¹⁰⁵. Bāward im westen und Sarāḡs im osten schon nicht mehr¹⁰⁶. Ḥābarān wurde von Mēhana aus verwaltet, ja dürfte nichts weiter als Mēhanas amtsbezirk gewesen sein, denn der ortsvorsteher Mēhanas, Ḥammōya, wird in *Ḥālāt* 66/Shuk. 39. 12-13 als *ra'īs* von Ḥābarān bezeichnet,

¹⁰⁰ *Asrār* 32, 3-8 Shuk. 31. 13-19

¹⁰¹ *Asrār* 217-218/Shuk. 262. 5-263. 4 Hier 388 Der ekstatische ausspruch wird nur in den *Asrār* mit dem flickenrock in verbindung gebracht. Diese verbindung bildet die aitiologische fabel der reliquie und wertet diese auf. In *Ḥālāt* 9/Shuk. 6. 5-12 steht nur der spruch, nichts vom flickenrock. Über den spruch s. hier 87

¹⁰² *Asrār* 358-359 Shuk. 449. 13-450. 1.

¹⁰³ Hier 421

¹⁰⁴ *Asrār* 171. 5, 177. 14 Shuk. 206. 17; 214. 11 Es wird sich um den ort handeln, der bei Yāqūt im *Mu'jam* als Bāḡān verzeichnet und zu den »dörfern Ḥābarāns in den regierungsbezirken (*a'māl*) von Sarāḡs« gerechnet wird. Sam'ānī *Ansāb*, und nach ihm Ibn al-Aḡlir: *Lubāb*, 83 Bāḡān; nennen den ort richtig Bāḡāna und lokalisieren ihn als ein »dorf Ḥābarāns in den bezirken (*arḡāl*) von Sarāḡs«. Der suppliant des freitagspredigers von Mēhana namens al-Musayn al-Bāḡānī kam 549/1154 durch die guzz ums leben (Sam'ānī *Ansāb*).

¹⁰⁵ Guy le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1930. 394. Subki nr 472 (5. 162).

¹⁰⁶ *Asrār* 24. 10 Shuk. 23. 1 Yāqūt *Mu'jam*, Ḥābarān. Gegen den ausschluß von Sarāḡs sprechen die erwähnten angaben über Bāḡāna.

und einer seiner nachfolger, der nach dem vernichtungswerk der ġuzz zusammen mit dem verfasser der *Asrār* bei Saṅgar vorsprach, vertrat als ortsvorsteher Mēhanas den bezirk Hābarān¹⁶⁷. Auch wenn das machtwort der »söhne des scheichs« nicht so unfehlbar gewirkt hat, wie der verfasser der *Asrār* es darstellt, so bildeten sie doch ohne zweifel die šūfische aristokratie des bezirks.

¹⁶⁷ *Asrār* 399, 13; *Shuk.* 450, 15-16. Hier 406

20. DIE MARABUTFAMILIE

ZWEI ARTEN SÜFISCHER GRUPPENFÜHRUNG

Theoretisch kann man bei den süfischen gruppenbildungen, insbesondere in den orden, die vom 6./12. oder 7./13.jh. an aufkamen, zwei gegensätzliche führungssysteme unterscheiden.

Das eine wäre das, dass sich eine gründerpersönlichkeit in einem einzigen nachfolger, dieser wieder in einem einzigen nachfolger und so immer weiter gleichsam auf einer einzigen linie fortsetzt und alle amtsartigen vor allem aber schulmässigen verzweigungen, die den umfang der gruppe bestimmen, nichts als absenker der hauptlinie sind, sich zwar an jedem beliebigen punkt von der hauptlinie entfernen, beliebig lang und weiterverzweigt in der entfernung fortlaufen können, aber die nominelle und innere beziehung zur hauptlinie nie aufgeben. Ich nenne das die »aufgehängte« affiliation, weil die hauptlinie den tragbalken bildet, an dem sich die ganze gruppe zeitlich forthängt. Ein beispiel für diese aufgehängte kontinuierität wäre die kazarūniyya, die nach dem tod Abū Ishāq-i Kāzarūnīs (gest. 426/1035) auf die zentrale in Kāzarūn ausgerichtet blieb, ein anderes die ṭarīqa riṣā'iyya mit ihrem mittelpunkt Umm 'Abida bei Basra, ein drittes die badawiyya mit Tanṭā in Unterägypten; weitere beispiele wären die mawlawiyya mit ihren ṣeḥabīs und die neueren Ṣifischen derwischorden mit ihren »polen« an der spitze. An die stelle des einzigen oberhauptes könnte auch ein sich in gleicher weise erneuernder führungsstab treten.

Die zweite art wäre die, dass die gründerpersönlichkeit — die unterscheidung von gründer und patron kann hier beiseite gelassen werden — eine beliebige anzahl theoretisch gleichwertiger nachfolger sternförmig aus sich heraussetzt und sich diese entwicklung bei jedem dieser nachfolger wiederholt, ein rückbezug auf den »sonnenpunkt«, den gründer oder patron, aber gewahrt bleibt. Diese affiliation nenne ich die »frei sich verzweigende«, weil hier keine firstlinie vorhanden ist, an der das ganze system weiterliefe. Beispiele dafür wären die ältere kubrawiyya, die qādiriyya, die suhrawardiyya, mit ihrem unentwegten rückbezug auf den geschichtlichen fixpunkt in der vergangenheit, den ihr jeweiliger eponymos darstellt.

Die firstlinie kann sich spalten oder vervielfältigen oder gar sich in freie verzweigung auflösen. Die freie verzweigung kann umgekehrt

firstlinien hervorbringen. Diese entwicklungen können friedlich oder gewaltsam vor sich gehen und sich mehrfach wiederholen. Abzweigungen oder Neubildungen unterhalb des fixpunktes (bei freier verzweigung) oder der firstlinie (im aufgehängten system) können neue namen annehmen oder zufügen, wie das ja öfters bei den šādiliyya und ḥalwatiyya und vielen andern geschehen ist¹, ihren ahnherrn oder ihre ahnenlinie verschleiern oder ins licht stellen, der höheren einheit eingefügt bleiben oder eigene wege gehen, wie das auch im stammewesen bei Arabern und Berbern vielfach vorgekommen ist. Manchmal überdauert der neue name kaum eine generation. So hiess innerhalb der šādiliyya ein 'Umar b. Sāma (gest. 957/1550) 'alwānī nach seinem lehrer 'Alwān (gest. 936/1530)², die anhänger eines andern schülers 'Alwāns, 'Umar al-'Uqaybis (gest. 951/1544) aber konnten schon als al-fuqarā' al-'umariyya bezeichnet werden: diese hatten den brauch, sich vor der bestattung etwas über den boden schleifen zu lassen³. Das waren blosse ansätze zu wirklichen ausgliederungen.

Die firstlinie kann verborgen sein, das heisst keinen anspruch auf die vorherrschaft über die zweigstellen erheben, und sich damit zu gunsten der freien verzweigung aufgeben, und wieder auftauchen und führung und herrschaft beanspruchen. Es wäre zum beispiel zu untersuchen, ob ein ḥalīfa Šaṣī ud-dīn-i Ardabēlīs wie Šaraf ud-dīn-i Nūrī-i Tārūmī, der selbst einen konvent leitete, dem mutterhaus in Ardabēl überhaupt unterstellt war und ob dieses zunächst solchen gehorsam überhaupt verlangte⁴, wann es dann mit solchen führungsansprüchen aufzutreten begann und sich die anderen diese bevormundung gefallen liessen oder zur ehre anrechneten. Denkbar wäre auch, dass eine firstlinie oder sonst eine zentrale von bestimmten ablegern gefolgschaft verlangt, von anderen nicht. Erwiesen ist, dass auswärtige ardabiliyya von der firstlinie abfielen, als diese sich šī'itisierte.

Aus den aufnahmeceremonien braucht nicht ersichtlich zu sein,

¹ Hans Joachim Kissling: *Aus der Geschichte des Chelvetlije-Ordens*, ZDMG 103, 1953, 235; 261; 268; 269; tafel 2. B.G. Martin: *A Short History of the Khalwan Order of Dervishes*, bei Nikkī ■ Keddie: *Scholars, Saints, and Sufis*, University of California Press 1972, 275-305. Trimmingham: *Sufi Orders*, passim. Massignon El s.v. tarīka. Louis Rinn: *Atarabants* ■ Khawān, 102 und 265ff. nennt die stammgruppen ordres religieux und ihre ausgliederungen congrégations, nirgends angeschlossene, dazwischen aufgeschossene gruppen confréries (116ff.).

² *Durr al-ḥaṣab* I, 2, 1025, ult. (nr 342). *Kawākib sā'ira* 2, 227, ■. Nicht zu verwechseln mit dem älteren jemenischen Ibn 'Alwān (gest. 665/1267); Trimmingham: *Orders*, ■. Šarīfī: *Tabaqāt al-ḥawāṣ*, Kairo 1321, 19-21.

³ *Kawākib sā'ira* 2, 236, 10.

⁴ Ibn al-Karbālā'i. *Rawḍāt ul-ḡinān*, Feberan 1965, 222.

zu welchen typus der orden, wenn ein solcher vorliegt, gehört. Der orden des Aḥmad al-Badawī (gest. 675/1276) — nicht von ihm gegründet — war von einer firstlinie geleitet. Aber der novize wurde nicht auf das jeweilige oberhaupt, sondern auf Aḥmad al-Badawī (weiter auf Anas b. Mālik, den profeten und goti) verpflichtet⁵. Der orden hätte also, vom aufnahmeritual aus gesehen, gerade so gut auch von einem frei sich verzweigenden netz von scheichen beherrscht sein können. So ist ■ bei den qādiriyya und den šāḡiliyya, die keine durchgehende firstlinie kennen und doch den novizen auf 'Abdal-qādir — der als gründer ebenfalls nicht in frage kommt — und auf Abū l-Ḥasan aš-Šāḡilī einschwören⁶.

Die firstlinie, auch eine gegen patron oder gründer oder sonstwie abgesenkte, kann, aber muss nicht, von einer oder mehreren, vielleicht streckenweise unterbrochenen familiendynastien gebildet werden. Eine familiendynastie im obersten rang, vor aller ordensbildung, leitete im 5./11.jh. das mutterhospiz ■ Kāzārūn und damit die zentrale einer auf wohlthätigkeit bedachten bewegung. Auf abgesenkter höhe als zweig der schrawardiyya führten ■ Muṭān später Bahā' ud-dīn Zakariyyā und seine abkömmlinge das zepter, ■ Ägypten von 8./14.jh. an als zweig der šāḡiliyya die familie Ibn Wafā' (wafā'iyya)⁷, in teilen Syriens vom 9. 15.jh. an als ableger der qādiriyya mehrere generationen der familie Samādī (šamādiyya) mit ihrer berühmten ḡiktrummel⁸. Solche linien trugen ihre besonderen namen. Sowohl die mawlawiyya⁹ als auch die rifā'iyya wurden auf die leitende familie verpflichtet, weil sie im ersten fall direkt, im zweiten indirekt, über die schwester, vom gründer oder patron abstammte. Die älteste straff auf eine familie

⁵ 'Abdaššunad: *Al-fawāhir as-sunīyya wa-l-karāmāt al-aḥmadiyya*, Buluq 1287, 33-35 (schluss des 2. kapitels).

⁶ Trimmingham: *Sufi Orders*, 186-187.

⁷ *Daw' lāmi* 6, 21-22, 7, 66-67, 9, 90, 10, 221, 11, 142. Tawfiq al-Bakrī: *Bayt as-sūdāt al-wafā'iyya*, Kairo o.j. Trimmingham: *Orders*, 279.

⁸ Hier 242, anm. 295. Trimmingham: *Orders*, 273. Eine lange reihe ihrer scheiche bei Sadik Vicedani: *Fomār-i turuk-i 'ulviyye*, Istanbul 1330, 2, 39 und 64-66. Hamādiyya ist fehlsform. Das gentilecium samādi bezieht sich auf den südöstlich von Buṣrā gelegenen ort Šamād, wo Šāfiḥ b. Isā as-Samādi (gest. 825/1422) einen gastfreundlichen konvent geführt hatte; Ibn Ḥaḡar al-'Asqalāni *ṭaba' al-ḡumr*, Kairo 1969 II, 3, 287/*Daw' lāmi* 3, 314. Die vokalisierung Šumād scheint nicht richtig zu sein (gegen anm. *ṭaba'*). Alle von mir eingesehenen karten haben Šamād. Dieses Šamād ist nicht zu verwechseln mit dem ort Šamad (kurz) im 'Aḡlūn.

⁹ Oft bei Aflākī, aber auch in bestallungsschreiben eines ururenkels Mawlānās vom jahr 796/1394 an einen zāwiyaleiter, bei Ahmed Remzi Akyūrek: *Mevlānā'nın mektupları*, Istanbul 1937, 150. Der persische ausdruck für familiendynastie und familie ist *ḡānādān*.

zugespitzte ordenshierarchie scheint die der zuletzt genannten *riḡā'iyya* zu sein. Da heissen die mitglieder der leitenden familie »glieder der *riḡā'*linie« (*aḡl as-silsila ar-riḡā'iyya*). Nur auf deren wink durften die sie vertretenden örtlichen scheinhe, die »stellvertreter« (*ḡulafā'*), ihre novizen befördern, und diese beförderung hiess »näherbringung« (*taqrīb*), nämlich des novizen zur firstlinie (und über diese weiter zum profeten und zu gott). Sie vollzog sich über die grade »dienstangestellter« (*ḡāwḡḡ*), »oberer« (*naqīb*) zum »stellvertreter« (*ḡalifa, nā'ih*). Eine unterabteilung der heutigen *riḡā'iyya* in Ägypten wählt ihre firstlinie, und diese untersteht der übergeordneten firstlinie, die durch einen ägyptischen zweig der alten *riḡā'*familie gebildet wird¹⁰.

Dies nur zur erinnerung daran, dass hier ein weites, noch wenig erforschtes feld für strukturalisten der gesellschaftsgeschichte liegt. Zugleich sei daran erinnert, dass in den köpfen sowohl der ṡūfiyya als auch der nichtṡūfiyya stets die fantasie einer unsichtbaren heiligenpyramide spukte, an deren spitze der sogenannte »pol« (*quḡb*) oder die sogenannte »(oberste) hilfe« (*ḡawḡ*) steht. Nicht selten glaubte man, diesen pol oder die inhaber untergeordneter grade dieser loge in bestimmten lebenden oder verstorbenen personen entdeckt zu haben. Zur zeit Abū Sa'ids war die vorstellung von dieser unsichtbaren hierarchie, für die von Ibn Taymiyya später zurückgewiesene profetenworte im umlauf waren, längst allgemeingut. Das kritische derwischtum des neueren Persiens bezeichnet als »pol« die würdenträger der jeweiligen firstlinie¹¹. In den *Asrār* findet sich ein ansatz zu dieser bedeutungsentwicklung des wortes: Abū Sa'ids ältester sohn und nachfolger Abū Ṭāhir wird als »pol« betitelt¹².

SCHULEN, VEREINE UND ORGANISATIONEN

Die zehn »gruppen« (sg. *ḡirqa*) der ṡūfiyya, die Ḡullābī aufzählt¹³, waren, wie schon angedeutet, keine orden, sondern schulen, die er nach ihrem schulhaupt benannte. Weder sie noch die groben geografischen gruppen 'irāqer, ḡurāsāner, ḡassrer, ḡagdāder usw. bildeten geschlossene einheiten. Greifbare gemeinschaften waren zunächst nur

¹⁰ 'Izz ad-din Ahmad aṡ-Ṣayyād al-Ḥusaynī ar-Riḡā'i. *Al-ma'ārif al-muḡammadīyya fi l-waḡd'if al-aḡmadīyya*, 121-125.

^{10a} Bannerth MIDEO 10, 1970, 1.

¹¹ Richard Gramlich: *Die schittischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil. Zweiter Abschnitt*.

¹² *Asrār* 353, 2; 373, 7; *Shuk* 442, 15; 467, 19.

¹³ Hier 10-11.

die schülerscharen, die sich um ihre scheiche versammelt hatten, und die örtlichen vereinigen, die ohne eigentlichen scheich oder auch mit einem solchen gleichgesinnte miteinander verbanden.

Eine dieser örtlichen vereinigen war die, der Abū Sa'īds vater in Mēhana angehörte¹⁴. Zwei andere erwähnt Anṣārī: leute aus Kawāzān (bei Isfizār)¹⁵, die sich gemeinsam zu einem scheich führen und von diesem lehren geben liessen, und ḡisūyān, das heisst leute aus Ćiṣṭī (bei Harē), die den frieden untereinander dadurch fanden, dass sie nicht immer beieinander waren¹⁶. Den verein von Mēhana hätte Anṣārī nach einer alten form des gentiliciums vielleicht analog mēhanagiyān¹⁷ genannt. Abgesandte Haraqānīs sind ■ *Asrār* 154, 5/Shuk. 185, 5 »derwische von Haraqān«, und so die ṣūfiyya von Mēhana die jünger Abū Sa'īds¹⁸, beide nicht nach ihrem führer, sondern nach ihrem wohnort bezeichnet. Etwas ähnliches wird Muḥammad-i Qaṣṣāb-i Āmulī bei den harēwagān (bewohnern von Harē) vorgeschwebt haben, denen er vorwarf, an gottes freundlichen eigenschaften hängen zu bleiben und sein wesen zu vergessen¹⁹.

Die unternehmung, die Kāzarūnī gründete und die dann von der angeheirateten familie seiner nicht weitergeführt wurde, verdient wegen ihrer besonderen zielsetzung, der armenfürsorge, und wegen der frühen zeit, in der sie entstanden ist, erwähnung. Sie stand in der provinz Fārs zu der zeit, da Abū Sa'īd im norden wirkte, schon in voller blüte. Kāzarūnī und seine schüler hatten die zweigstellen nicht etwa zum nutzen der zentrale in Kāzarūn gebaut, sondern umgekehrt: Kāzarūnī veranstaltete in Kāzarūn kollektionen, um spenden an die zweigstellen und sogar an die frommen aufenthalter in Mekka (*muḡāwirān-i Makka*) abführen zu können²⁰. Wie weit die auswärtigen

¹⁴ Hier ■.

¹⁵ *Ḥudūd ul-'ālam*, ■ *Sutūda* 92 übers. Minorsky 104. Auch Kuwālān oder Kuwālūn kommt vor.

¹⁶ Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 517, ■ ist unwahrscheinlich, dass damit eigens die anhänger der beiden brüder Ahmad und Ismā'īl-i Ćiṣṭī oder eines von beiden gemeint sind. Vielleicht will Anṣārī auch nur eine charaktereigenschaft der ṣūfiyya von Ćiṣṭī beschreiben, wenn er sagt: »Ich habe keinen gesehen, der auf dem weg der *malāmat* kräftiger und vollkommener gewesen wäre als Ahmad-i Ćiṣṭī, und die ḡisūyān waren alle so, ohne furcht vor den menschen und im innern herren der welt«. *Maqāmāt-i Šayḥ ul-islām*, ■ Arberry 68/ed. Saifūqī 21-22. *Nafahāt*, artikel Ahmad-i Ćiṣṭī wa Ismā'īl-i Ćiṣṭī, 340. Bei de Beaurecueil: *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī*, index s.v. Khashtī. Doch könnten im zweiten fall auch die schüler Ahmad-i Ćiṣṭīs allein gemeint sein.

¹⁷ Mēhanagi *Asrār* 35, 4, 49, 6; 56, 7/Shuk. 35, 1; 51, 13; 59, 18 (hier mēhanī).

¹⁸ *Asrār* 166, 12 Shuk. 201, 3.

¹⁹ Anṣārī: *Ṭabaqāt*, 310, 1-3 Hkx 419.

²⁰ *Firdaws ul-murādiyya*, einleitung 49-50.

häuser seiner jünger dem mutterhaus unterstellt waren, wird wohl nie mehr auszumachen sein. Das kann auch geschwankt haben. Die zweigstellen der familie des Sidi Rahhāl in Marokko mit ihrer sakralen oder sakralisierten prostitution sollen jedoch abgaben an die mutterklausen geliefert haben²¹. Auch die zentralstellen der grossen orden erhoben und erheben, sei es von den zweigstellen sei es von den mitgliedern oder von beidem, oft bestimmte gebühren²². Abū Sa'īd hielt sich im allgemeinen, wie Kāzarūnī, an die spenden der gönner, übersprang also den kreis der jünger, ausgenommen allenfalls der neuüber tretenden. Das schliesst nicht aus, dass einzelne jünger ihm durch ihre arbeit in irgendeiner form etwas eingebracht oder zugewendet haben.

In Marw war es Abū Bakr al-Wāsiḡi (gest. nach 320/932) mit seinem extremen monismus gelungen, eine schule seiner denkrichtung zu gründen. Sie wurde weitergeführt von al-Qāsim as-Sayyārī (gest. 342/953)²³, und nach ihm heisst sie bei Ġullābī sayyāriyya²⁴. Sayyārīs schwestersohn 'Abdalwāhid (gest. 375/985-986) stiftete den ṣūfiyya sein haus in Marw²⁵. Anhänger der lehre gab es aber nach einer überlieferung auch in Bāward (Abiward)²⁶, nach anderer überlieferung auch in Nasā²⁷, wahrscheinlich an beiden orten. Im 5./11.jh. sollen alle sunniten der umgebung für Sayyārīs anschauungen gewonnen gewesen sein²⁸. Nach Ġullābī war es die einzige ṣūfische richtung, die sich seit ihren stiftern unverändert erhalten hatte. Zwischen den anhängern der lehre in Marw und Nasā wurden abhandlungen darüber ausgetauscht, von denen er selbst einige gesehen habe²⁹. Bezeichnend für die enge und einseitigkeit des blickfeldes und für die schlechte dokumentierung unserer hauptschriftsteller ist, dass sie darüber kein wort verlieren. Ist Abū Sa'īd, der sich zu jener zeit in den genannten städten aufhielt oder vorüberkam, tatsächlich nicht mit diesen leuten in berührung gekommen, oder blieb ihm Marw deswegen eine un-

²¹ Edmond Doutté: *En Tribu*, Paris 1914, 225-226.

²² Rinn 84, 94. Muhammad Faqī-i Rahbar-i (oder Ranghar-i) Isfahānī: *Armağān-i ḡanaqāh*, Qum o.j., 170.

²³ Sulamī: *Fahāqāt*, 302, 6-8, 440, 4-9; Pedersen 302, 9-12; 462, 4-10.

²⁴ *Kaṣf ul-mahḡūb* 323, 8-333; Nicholson 251-260.

²⁵ Anṣārī: *Fahāqāt*, 303.

²⁶ Sulamī 302, 8; Pedersen 302, 11.

²⁷ Ġullābī: *Kaṣf*, 302, 9; Nicholson 251.

²⁸ Sulamī 440, 7-8; Pedersen 462, 9.

²⁹ *Kaṣf* 323, 9-15; Nicholson 251.

einnehmbare burg, weil ■ von dieser schule schon besetzt war? Sicheres wird sich wohl auch hierüber nicht mehr ermitteln lassen³⁰.

DELEGIERUNG VON BEVOLLMÄCHTIGTEN

Die scheiche haben nicht selten lehrverantwortung und andere aufgaben fortgeschrittenen schülern anvertraut. Vielleicht übte Abū l-Qāsim-i Rūbāhī im auftrag Quṣayris diese funktion bei den zehn leuten aus, die er führte und mit denen er ihm abtrünnig wurde³¹. Abū l-Qāsim-i Kurrakānī soll Fārmaḡl in Tōs mit seiner tochter verheiratet und ihm nach einiger zeit versammlungen überlassen haben³², ganz ähnlich wie später Zāhid-i Gēlānī sich den jungen Ṣafī ud-dīn-i Ardabēlī nachzog³³. Abū l-'Abbās-i Nihāwandī nannte seinen schüler 'Ammō (gest. 441/1049) so »onkel«, als er ihn zum »onkel« und vorsteher seiner schüler machte, und Anṣārī vertrat seinerseits 'Ammō, wenn dieser fort war³⁴. Awhad ud-dīn-i Kirmānī gab zwei schülern, die er aussandte, einen konvent zu gründen, einen erfahrenen älteren schüler Sūrmārī mit, an den sie sich wenden konnten³⁵. 'Alī-i Lālā (gest. 642/1244) hiess so nach seinem vater, den Yūsuf-i Hamaḡlānī (gest. 535/1140) lālā »aufpasser« genannt hatte, als er ihn ■ Marw die aufsicht über seine schüler übertrug³⁶. Mawlānā ernannte zuerst Zarkāb zum vorsteher seiner schüler³⁷ und nach ihm Ḥusām ud-dīn³⁸. Ḥusām ud-dīn hatte er schon früher einmal zum obersten (*naqīb*) seiner jünger eingesetzt, als ■ nach Damaskus abreiste, um den verschwundenen Šams-i Tabrēzī zu suchen³⁹. 'Alā' ud-dawla-i Simnānī lässt erkennen, dass seine ṣūfiyya in gruppen

³⁰ Von vorlämpfern des tāfī'tentums gegen die mu'tazila in Saruḡs, Suhristāna, Furāwa, Nasā, Ustuwā, Ḥāḡān (var. Ḥabūlān), Bāward, Ḥāwarān, weiss der verfasser der *Asrār* (24, 6-10 Shuk 22, 16-23), 31 eine ganze reihe aufzuzählen.

³¹ *Asrār* 133, 10, 368, 11 Shuk 135, 7, 463, 8.

³² *Asrār* 130-131 Shuk 154, 1-12. *Nafahāt*, artikel Abū 'Alī-i Fārmaḡl, 369-370. Abū Sa'īd soll Fārmaḡl bei einem besuch in Tōs diesen aufstieg vorausgesagt haben. Darum die mitteilung in den *Asrār*. Über die ehe auch Ṣarīfīnī 121b, 9 (*mujāḡḡarū*), Subkl nr 528 (5, 105, 14).

³³ Eriko Glassen *Die frühen Safawiden nach Qāzī Aḥmad Qunī*, das. Freiburg i.Br. 1965, 123.

³⁴ *Maqāmāt-i Šayḡ al-ṣafīn*, ■ Arberry 71-ed Saḡḡūqī 28-29. *Nafahāt*, artikel Abū l-'Abbās-i Nihāwandī, 147. *Ḥurūdāt* und das ende der *klasseyen ṣūfī* 553.

³⁵ *Maqāmāt-i Awhad* 162, 19.

³⁶ *Fawā'id*, einleitung 41. Simnānī *Taḡkūt al-maṣāwif*, bei Dānišpaḡūh: *Ḥinḡ-i ḥuzārmihi*, Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism, Teheran 1971, 159.

³⁷ *Aḥāki* 704, 8.

³⁸ *Risāla-i Fir'ūdān* 142.

³⁹ *Aḥāki* 698, 9-16.

aufgeteilt waren, die je unter einem »vorgesetzten« (*muqaddam*), dem vertreter des scheidhs, standen⁴⁰. Bahā' ud-dīn-i Naqšband (gest. 791/1389) überantwortete einen grossen teil seiner novizen seinem schüler 'Alā' ud-dīn-i 'Attār zur ausbildung⁴¹. In Südarabien wurde 'Alī b. Husām ad-dīn al-Muttaqī (943-975/1536-1568) achtjährig novize bei einem scheidh, der ganz dem samā' ergeben war. Er nahm ihn zwar in pflicht, liess ihm aber das gottesgedenken durch seinen sohn »einpflanzen«⁴². Miyanḡiyū (gest. 1045/1635) in Lahore überliess seinem jünger Mullā Šāh (gest. 1069/1658-9) die erziehung einiger novizen. Mullā Šāh war der einzige, der von ihm dieses vorrecht erhielt⁴³. Mullā Šāh seinerseits übergab manchmal einige schüler in Kušmir dem Mullā Muhammad-i Sa'id, andere dem Mullā Sangin zur erziehung⁴⁴. Martin Hartmann schreibt: »Der Chalifa, heute in Kušgarien chalpa gesprochen, ist eine wichtige Persönlichkeit. Er steht zwischen Murid und Pir, ist der Jünger, Adept, der bereits die tariqat, die er vom Pir erhalten, durch Lehren weitergeben kann, wie im Handwerk der Chalfu alle Arbeiten des Meisters macht, nur dass er nicht mit eigenem Material arbeitet«⁴⁵. Der schritt zu dem ḡalifa, der als entlassener zögling eigene šūfiyya ausbilden und konvente gründen oder leiten darf, ist in der tat sehr klein.

Nun pendelte Abū Sa'id ständig, wenn auch vielleicht nicht ganz regelmässig⁴⁶, zwischen seinem verlorenen dorf Mēhana und der grossen welt von Nēšābūr hin und her. Nach einer unzuverlässigen mitteilung und einer unsicheren lesart hatte er einmal insgesamt 120 šūfiyya, davon 80 fremde und 40 ansässige⁴⁷, in Nēšābūr, offenbar in seinem konvent. Als er Nēšābūr endgültig aufgab, sagte er, es lebten in Mēhana und in Nēšābūr leute, die ihn brauchten, liess die »insassen des konvents« in Nēšābūr zurück und seine familie, kinder und enkel, auf 40 eseln und von 40 derwischen begleitet, samt 8 derwischen, die nachrichten von der reise zurückmelden sollten, nach Mēhana ziehen. Er folgte dann, ebenfalls begleitet, zu pferd nach⁴⁸. Die bewegliche

⁴⁰ Simnāni: *Hadīyyat ul-murīdīn wa waṣīyyat ul-murīdīn*, III. Beil. Mus. Or. 9725, 144b-147b.

⁴¹ *Nafahāt*, artikel 'Alā' ud-dīn-i 'Attār, 389.

⁴² 'Abdalḡādir b. al-'Aydārūs: *An-nūr as-sūfi 'an ḡibūr al-qarn al-'ālī*, Bagdad 1934, 311, unten.

⁴³ *Dārāṣukūh Sakīnat ul-awliyā*, 146, 155.

⁴⁴ *Ib.* 176, 177.

⁴⁵ *Der islamische Orient* I, 193, anm. 2.

⁴⁶ *Hier* 46.

⁴⁷ *Asrār* 78. Shuk. 86, 4.

⁴⁸ *Asrār* 158-162 Shuk. 191-196, *Hier* 388-390, 422-425.

schar, die Abū Sa'id auf seinen unzügen mitnahm, beschränkte sich wahrscheinlich immer auf eine auswahl, vielleicht auf seine familie oder einen teil davon, und auf seine engsten mitarbeiter samt einigen Helfern. Ein teil von Abū Sa'ids schülern wäre also abwechslungsweise für mehrere monate oder noch länger ohne scheich dagestanden. Da wäre doch fast zu erwarten, dass der scheich sowohl in Mēhana wie in Nēšābūr einen stellvertreter ernannt hätte, der in irgendeiner form die aufgaben des scheichs bei dessen abwesenheit übernommen hätte. Nichts dergleichen erfahren wir. Vielleicht hat er auch niemand eingesetzt. Dann wäre sein entschluss beim endgültigen abschied von Nēšābūr, keinen leiter des konvents zu ernennen, ebenso wie ein allfälliger streit um diese stelle ganz natürlich. Vielleicht hat Abū Sa'id auch da und dort vorübergehend tätige stellvertreter ernannt, und wir erfahren nur nichts darüber, weil unsere schriftsteller aus der linie Abū Tāhirs nichts mehr davon wussten, kein interesse daran hatten oder ihr augenmerk bewusst davon ablenken wollten.

Einmal jedoch gab Abū Sa'id einem derwisch, der von Nēšābūr nach Mēhana aufbrach, ein kurzes briefchen an Abū Tāhir mit⁴⁰ — was zeigt, dass Abū Tāhir dann und wann die stellvertretung seines vaters übernommen haben könnte. Einem andern rückwanderer übertrug er einen poetischen gruss an die »söhne«⁴¹ — was zeigt, dass er zum mindesten nicht immer seine ganze familie in Nēšābūr bei sich hatte. Ausserdem erfahren wir, dass er in Nēšābūr seine jünger immer wieder zu scheich Maḥmūd-i Murīd schickte und diesen als guten führer rühmte⁴². Maḥmūd scheint älter gewesen zu sein als Abū Sa'id und könnte ihn in Nēšābūr eine zeitlang vertreten haben.

DIE MARKGRAFEN UND DER PRINZ

Auffälligerweise schlagen die gleichen schriftsteller, schlägt zum mindesten der verfasser der *Asnār* ganz andere töne an, wenn er von den gefolgsleuten spricht, die Abū Sa'id auf aussenposten gesetzt haben soll. Bei der aussendung Abū 'Amr-i Bašhwānis nach Bašhwān soll der scheich feierlich erklärt haben: »Du bist in jenem (herrschafts-) gebiet mein stellvertreter (*nā'ib*)«⁴³. Der erbauer des konvents in Šarwān wird zwar nicht als stellvertreter Abū Sa'ids bezeichnet, aber

⁴⁰ *Asnār* 337, 8-12 Shuk 425, 11-16.

⁴¹ *Asnār* 338, 12-18 Shuk 427, 4-10.

⁴² *Asnār* 69, anm. 10 Shuk. 73, 5-8 hs. Landok 36a, 12-14.

⁴³ *Asnār* 164, 2 Shuk 202, 17.

eine ausführlichere lesart im dem bericht meldet, dass die bewohner jenes landstrichs den »söhnen der scheichs« ehrerbietung über alle massen erwiesen und dass dank dem segen des geistigen wirkungsvermögens des scheichs und der treuen anhänglichkeit der dortigen einwohner an »diese schar« (*in jā'ifa*) inzwischen über 400 konvente entstanden seien⁵³. Hier bedürfen drei punkte der erläuterung. »Söhne des scheichs« heisst in unserm text immer »nachkommen Abū Sa'ids«. Šarwān, am westufer des Kaspischen Meers, ist weit von Mēhana. Also muss es sich bei den söhnen des scheichs hier um ausgewanderte handeln. In der tat rühmt sich der dichter Hāqāni (gest. 595/1199), ein zeitgenosse unseres verfassers und in Šarwān zu hause, einen nachkommen Abū Sa'ids zum freund zu haben⁵⁴, und erhebt den grossscheich (*ṭayh al-ḥayūh*) von Mawṣil 'Umar an-Nasā'i mit folgenden lobsprüchen:

Er ist ein Bāyazīd im beschwichtigen der schmerzen.

Er ist ein Abū Sa'id im empflanzen des wissens.

Mawṣil kommandiert durch den bestand dieses berühmten edelmannes Hūwarūn und Baṣām⁵⁵.

Das persische wort für »ehrerbietung erweisen« lautet an der angeführten *Asrār*-stelle *taqarruhū kardan* (*ha-kasē*). Der gleiche ausdruck wird in der nachricht über die konventsgründung in Baṣhwān gebraucht: »Die einwohner von Baṣhwān und dem gebiet Nasā erwiesen ihm (Abū 'Amr-i Baṣhwānī, der sich dort eben niedergelassen hatte) ehrerbietung«⁵⁶. Und ähnlich da, wo einer durch übersenden von geschenken an die söhne des scheichs diesem ehrerbietung erweisen wollte (*taqarrub kardandē*)⁵⁷; hier ist er schon tot. In Sarahs erwies im 6./12.jh. eine respektperson einem nachkommen Abū Sa'ids ehrerbietung (*taqarruhū kard*)⁵⁸, und in Nēšābūr hatte man der wohlgeborenen frommen [Si-i Nīlī solche ehrerbietung erwiesen (*taqarrub numūqandē*)⁵⁹. »Diese schar« (*in jā'ifa*) heisst im den *Asrār*, wie

⁵³ *Asrār* 146, anm. 12/Shuk. 174, 15-17,hs. Landolt RVb. 14-16.

⁵⁴ *Tuḥfat ul-'Irāqayn* 244 apu. Nafīsī: *Suḥarūn-i manẓūm*, einleitung 28.

⁵⁵ *Tuḥfat ul-'Irāqayn* 196, 9-10.

⁵⁶ *Asrār* 168, 7-8; Shuk. 203, 8.

⁵⁷ *Asrār* 381, 8; Shuk. 475, 11-12. In Dihjūdā: *Luḡatnāma*, s.v. *taqarrub* und *taqarrub kardan*, scheinen mir die bedeutungen nicht scharf genug herausgearbeitet. Unsere belegstellen fehlen.

⁵⁸ *Asrār* 380, 3-4; Shuk. 474, 10. In *Asrār* 291, unten Shuk. 366, 18 schmiegt sich eine schlange dem scheich in die füsse und macht *taqarrub* zu ihm, d.h. nibt sich ihm in unterwürfigster ehrerbietung.

⁵⁹ *Asrār* 82, 11; Shuk. 92, 1 (*kardandē*). In der parallelstelle *Hālāt* III. 14/Shuk. 35, 1

bei Ġullābī, überall so viel wie *in qawm*, nämlich *ṣūfiyya* allgemein⁶⁰, geht also hier auf die »söhne des scheichs« nur, insofern sie *ṣūfiyya* sind, nicht etwa, weil sie eine besondere, Abū Sa'īd zugeordnete gruppe bildeten. Auch in der legende von Dōst-i Dāgā klingt ein königlicher ton an: Abū Sa'īd gibt dem sohn der Küchenmarie Bagdad als »andlehens« (*iqṭā'*)⁶¹.

Die gründung der drei auswärtigen konvente Šarwān, Bašhwān, Šōkān darf ebenso wenig in zweifel gezogen werden wie die des konvents in Bagdad. Aber die form, in der das erzählt wird und in der das vor sich gegangen sein soll, ist legendär.

Das gleiche gilt für die ernennung Abū Tāhirs zum nachfolger. Es war sicher das natürlichste, dass der älteste sohn seinem vater folgte, und es wäre widernatürlich anzunehmen, dass der vater nichts darüber gesagt haben sollte. Aber die form, in der das bei unseren schriftstellern erscheint, wirkt künstlich und ist zum teil auch schon widerlegt. Abū Sa'īd soll sich auf dem sterbebett an Abū Tāhir gewandt haben mit den worten: »Sieh auf!« Als er aufgestanden war, soll ihn der scheich am gewand ergriffen und an sich herangezogen haben. Dann habe er ihm erklärt: »Ich weihe dich und deine söhne hiemit dem dienst an den derwischen (oder armen)«, und habe die ramalverse gesprochen:

Willst du die liebe bis zu ende tragen,

■ gar manches unerfreuliche als etwas erfreuliches aufzufassen,
ist hässliches anzublicken und dabei schönes zu denken,
ist gift zu schlucken und dabei zucker zu denken.

Dann habe er ihn gefragt: »Nimmst du an?« und der sohn habe geantwortet: »Ich nehme an«. Darauf habe der scheich gesagt: »Die anwesend sind, sollen denen, die nicht da sind, mitteilen, dass ḥwāga Abū Tāhir der pol (*qutb*) ist. Blickt zu ihm auf als dem grossen. Die *ṣūfiyya* hatten zwei ḥwāgagān: ḥwāga 'Alī-i Ḥasan in Kirmān und ḥwāga 'Alī-i Ḥabbāz ■ Marw. Der dritte ḥwāga der *ṣūfiyya* ist Abū Tāhir. Nach ihm werden die *ṣūfiyya* keinen ḥwāga mehr haben«⁶².

anders, nämlich: *bu-zuhd-i way taqarrub narmāfandē*, das heisst wohl »sie sahen verehrungsvoll auf zu ihrem weltverzicht«

⁶⁰ *Tā'ifa* = *qawm* = *ṣūfiyān* *Asrār* III, 5-7/Shuk. 55, 6-8 (wo *qawm* durch *tā'ifa* ersetzt ist). Dieser weite gebrauch von *tā'ifa* ist sehr häufig und ist auch im ehrennamen Ġunayds *sayyid at-tā'ifa* zu beobachten. Wie in *tā'ifa* die *ṣūfiyya* sind, ■ ist in *ḥadiq* »diese sachen« die *sūfil*.

⁶¹ *Asrār* 362, 16 Shuk. 454, 7.

⁶² *Asrār* 352-353/Shuk. 442, 6-19, *Ḥātār* 107-108/Shuk. 62, 6-17. Hier 400. *Bo-ḏahm-i buzugān* ist *Asrār* 353, 2 Shuk. 442, 15-16 anders gemeint als *bo-ḏahm-i buzugī* in *Asrār* 301, 14/Shuk. 379, 9: hiervon 132. Zum zweiten vers s. hier 102.

Nicht weniger gestellt ist das legendäre zwiesgespräch zwischen Nizām al-mulk und dem ġaznawidischen gesandten in Isfahān. Der gesandte: »Ist man nicht einhellig der meinung, dass scheich Abū Sa'īd das vorbild der sūfiyya der ganzen welt ist?« Der wesir: »Doch«. Der gesandte: »Ist man nicht einhellig der meinung, dass nach ihm sein sohn besser als alle sūfiyya der zeit ist?« Der wesir: »Doch«. »Hat nicht der scheich gesagt, Abū Tāhir sei der pol?« »Doch«⁶³.

Hier spricht überall die familie Abū Tāhirs. Sie möchte ihre herrschaftsrechte definieren und braucht dazu die worte des vor-sitzenden Abū Sa'īd. Sie beansprucht keine rechte auf Bagdad, Šarwān, Baḥwān und, wie der wortlaut jener geschichte erraten lässt, auch nicht auf Šökān⁶⁴. Aber sie möchte festhalten, dass diese konvente im namen des scheichs gegründet worden sind. Ausserdem möchte sie klar gesagt haben, dass der kronprinz, ihr ahnherr, sachlich gerechtfertigt und formal rechtmässig die nachfolge seines vaters angetreten hat.

ECHE UND NACHTRÄGLICHE SELBSTVERHEERLICHUNG

Über das ruhmredige wort, das die alten araber im realen waffen-gang, aber auch sonst als kampfmittel benutzten, hat Ignaz Goldziher gehandelt⁶⁵. Die arabische dichtung beduinischer denkungsart ist voll von grosstueren⁶⁶. In der klassischen und nachklassischen arabischen literatur werden uns da und dort kerle vorgeführt, die sich durch lautes geprahle geltung verschaffen suchen. Ein beispiel ist der betrunkene Abū l-Qāsim von Bagdad, der seine unmässige selbster-höhung mit den erniedrigendsten beschimpfungen anderer verbindet⁶⁷. Ungeheuerliche sprüche werden in der schönen literatur einigen wüsten gesellen der bagdader futuwwa (*suffār*) in den mund gelegt⁶⁸. Ähnliche maulhelden treten später im schattenspiel auf, so etwa der schmarotzer

⁶³ *Asrār* 373, 4-7 *Shuk* 467, 16-19/hs Landolt 241b. ult-242a. 3. Mit verderbnissen am schluss.

⁶⁴ *Asrār* 189-190 *Shuk* 229-230 Hier 368

⁶⁵ Ignaz Goldziher: *Muhammedanische Studien* 1. Halle a. M. 1889. 54 ff.

⁶⁶ Vgl. auch al-Walid II Yazid in *Agāni* 6, 103; 105-106; 122 *Dīwān al-Walid II Yazid*, ed. Gabrieli, Damaskus 1937, nr 39, 77, 81/Dieter Dorenk: *Leben und Dichtung des Onayyadenkulten Al-Walid ibn Yazid* (diss.), Freiburg i.Br. 1974. 82-83, 89-90.

⁶⁷ Adam Mez: *Abulqāsim ein bagdader Sittenbild von Muhammad ibn Ahmad abulmutajjahir al-azul*, Heidelberg 1902, 139 ff

⁶⁸ Abū Ḥayyān at-Tawhīdī: *Al-unṭā wa-l-mu'ānasa*, Kairo 1939-1944, 2, 55. Tawhīdī: *Al-baṣā'ir wa-d-daḥā'ir*, ed. Ibrāhīm al-Kaylānī, Damaskus 1964 ff, 4, 171-175. Neugefasst von Zamahšari: *Rahf al-abrār* (nach einer handschriftlichen bemerkung von Adam Mez).

in Ibn Dāniyāls (gest. 710/1310) stück *al-Mutayyam*⁶⁹. Zum verhängnis wurden die prahlereien dem oft betrunkenen persischen dichter Rabi'i (geboren 671/1272-3) in Harāt⁷⁰. In poetischer form brüstete sich der gōride 'Alā' ud-dīn-i Ġahānsōz 545/1150 nach seinem siegreichen rachezug gegen die ġaznawiden⁷¹. Im persischen »wettreden« ist die geschliffene zunge voraussetzung zum gewinnen⁷².

Grosse reden führen aber auch heilige männer und šūfiyya. Sie haben dies nicht den prahlern der profanen welt abgehört, sondern halten sich an einen stil, der ins biblische altertum und noch weiter zurückreicht. Der »soteriologische redetypus«, wie ihn Eduard Norden benannt hat⁷³, gefiel sich auf orientalischem boden vor allem in formeln wie »ich bin...«. In sure 61,6, wo Jesus spricht: »Ich bin gottes gesandter zu euch«, wäre diese redensart kopiert⁷⁴. Tor Andrae führt hellenistische beispiele an, um zu zeigen, dass Mohammed gerade nicht so von sich sprach, während šī'a und šūfik umgekehrt eben an diese tradition angeknüpft hätten⁷⁵. In der tat werden 'Alī sätze zugeschrieben wie diese: »Ich bin das antlitz gottes, ich bin die seite gottes, ich bin die hand gottes, ich bin das zeichen gottes, ich bin der erste, ich bin der letzte, ich bin der äussere, ich bin der innere«⁷⁶ usw., aber auch: »Bei gott, kein göttlicher vers ist je auf ein festland, meer, auf eine ebene, auf einen berg, auf erde, himmel, tag, nacht herniedergestiegen, von dem ich nicht wüsste, auf wen er herniedergestiegen ist, auf was und zu welcher zeit«, »fragt mich nach allem, was unterhalb des gottesthrones ist, denn ich kenne die wege des himmels besser als die wege der erde«, »selbst wenn die decke abgehoben würde, könnte sich meine gewissheit nicht mehr steigern«⁷⁷.

Im reiche der šūfik werden solche reden, wenn sie eine theologische toleranzgrenze überschreiten, zum zungenreden gerechnet. Einige šū-

⁶⁹ Georg Jacob: *Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland*, Hannover 1925, 98-99.

⁷⁰ Māyil-i Harawī: *Farq-i qimmat-i ḥb-i quḥ*, Teheran 1347, 108-112 (mit literatur).

⁷¹ *Tahqīq-i nāyiri* 1, 344-346.

⁷² Drei moderne Texte zum versuchen »Wettreden«, ZDMG 114, 1964, 289-327.

⁷³ Eduard Norden: *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin 1929, 191. Der ausdruck passt insofern für unsere literaturen nicht durchwegs, als dieser stil nicht auf religiöse heilbringer beschränkt bleibt.

⁷⁴ Norden 191.

⁷⁵ Tor Andrae: *Die person Muhammads in lehrte und glauben seiner geminde*, Stockholm 1918, 292 ff.

⁷⁶ Haydar al-Āmūlī: *Ġāmi' al-asrār*, 365, 3-4, bei Henry Corbin et Osman Yahia: *La philosophie shi'ite*, Bibliothèque Iranienne 16, Teheran-Paris 1969.

⁷⁷ Ib. 228-229.

fiyya sind für ihre geschwellenen sätze berühmt, vor allem Bastāmi und Haraqānī⁷⁸. Darum wird etwa auch eine innere, geistige verbindung zwischen beiden konstruiert, zum beispiel in dem sinne, dass Haraqānī vom geistwesen (*rūhāniyyat*) Bastāmis erzogen worden sei⁷⁹. Šihli hat als erster, nach biblischen und koranischen mustern, bei einem abschied zu besuchern die worte gesprochen: »Gehet hin, ich bin bei euch, wo immer ihr seid«⁸⁰, einen satz, den dann Awhād ud-dīn-i Kirmānī⁸¹ und in einem langen hochtönenden gedicht sogar Aḥmad Zarrūq (gest. 899/1493) nachgesprochen haben sollen:

Mein novize, fürchte dich nicht und habe keine angst vor einem unrecht-
handelnden,

denn du stehst unter dem blick meiner fürsorge.

Ich bin ohne zweifel bei dem novizen gegenwärtig

Und sehe ihn zu jeder zeit und in jedem augenblick⁸².

Awhād ud-dīn höhnt in Aleppo — nach der legende — über die läppischen fragen, die ihm Sa'd ud-dīn-i Hammō'i stellt: »Wir können kunde und zeichen geben vom vierten und fünften himmel, von den engeln und der atlas-sfäre, Sa'd aber frägt mich nur nach der ursache für die kürzung des ritualgebets«⁸³. Abū Madyan (gest. 594/1197) soll gesagt haben: »Durch mich sprich, auf mich verweise! Ich bin alles«⁸⁴. 'Abdalqādir al-Gilānī wird von der hagiografie ein selbstlobpreis ungedichtet, der mit diesem satz beginnt: »Ich bin das lohende feuer gottes, ich bin das meer ohne ufer, ich bin der beweis der zeit«, und mit diesem satz schliesst: »Selig, wer mich gesehen hat: schade um einen, der mich nicht gesehen hat!« wofür Andrae auf eine parallele bei Orig.c.Cels. VII 8 verweist⁸⁵. Ibrāhīm ad-Dasūqī (gest. 676/1277-78) fährt mit folgendem kaliber auf: »Ich bin Moses in seiner gebetszwiesprache, ich bin 'Alī in seinen angriffen, ich habe jeden heiligen auf erden mit eigener hand abgesetzt(?) und bekleide von ihnen die, die ich will. Ich erblickte im himmel meinen herrn und sprach mit ihm auf dem thron. Ich verschloss mit eigener hand die pforten der

⁷⁸ Sahlagi: *Nūr*, öfters. *Tagk.* 2. 301-355. *Nūr ul-'ishām*, III Berthels, russ. zs. Iran 3, 175-197.

⁷⁹ Ibn ul-Kutubālā'i: *Rawḍat ul-qinām*, 511.

⁸⁰ *Luma'* 396, 2-3.

⁸¹ *Manāqib-i Awhād* 162, 19.

⁸² Ibn Maryam: *Bustān*, 48, unten (zusatz aus einer William Marçais's). Ganzes gedicht ib. 47-50.

⁸³ *Manāqib-i Awhād* 100, 3-5.

⁸⁴ Ibn Qunfug: *Uns al-faqr*, 35, 7.

⁸⁵ Tor Andrae: *Die person Muhammeds*, 396.

hölle und öffnete mit eigener hand den garten des paradiseses. Wer mich besucht, den lasse ich im garten des paradiseses wohnen«. Er behauptet, aus dem licht des profeten erschaffen zu sein und vom profeten den rang eines adelsmarschalls (*naqib*) aller heiligen erhalten zu haben »Ich war und der gesandte gottes. Mein bruder 'Abdalqādir war hinter mir und Ibn ar-Rifā'i hinter 'Abdalqādir«⁸⁸. Ein anderes müsterehen aus der werkstatt Dasūqis hat Adam Mez bekanntgemacht⁸⁹. Bis ins jenseits reichende versicherungen wagte später auch Muḥammad b. 'Abdarrāḥmān Abū Qabrayn (gest. 1208/1793-4), der begründer der rahmāniyya, abzugeben. Er berief sich dafür auf persönliche mitteilungen des profeten⁹⁰.

Wenn in den *Acta Thomae* c. 32 der teufel sich »mit etwa einem Dutzend von süßigen Prädikationen, die alle mit *egó eimi* beginnen«, preist⁹¹, so kann die islamische literatur auch hier mit gegenstücken aufwarten. In Ma'arris *Risālat al-kufrān* zählt der dämon Huyṭa'ūr seine ruhmestaten in gedichten auf⁹², und in Rawnaq'alīšāhs (gest. 1225/1810 oder 1230/1815) *Mir'āt al-muḥaqqiqin* hält der teufel eine rede mit ich-prädikationen: »Ich bin das vorbild der selbstgefälligen und hochfahrenden, ich bin der, der die menschen auf alle möglichen arten hinters licht führt« usw.⁹³, in dem kritischen schauspiel *Dir opferung Ismaels* eine andere mit dem beginn: »Ich bin Iblīs, der sich mit tausenden die lippen leckt; ja der alle geschöpfe am zügel hält, bin ich«⁹⁴.

Die grossen worte unseres Abū Sa'id lauten: »Glücklich, wer mich sieht, und glücklich, wer jemand sieht, der mich gesehen hat, bis ins siebente glied«: wir haben den satz schon erwähnt und auf ähnliches bei 'Abdalqādir al-Gilāni hingewiesen⁹⁵. Abū Qabrayn übernahm ihn⁹⁶. Abū Sa'id: »Seht mich an, denn mit mir ist diese suche besiegelt!«⁹⁷ Auf dem sterbebett an einen untröstlichen alten mann: »Sei guten muts! Das mindeste, was gott einem gibt, der von der helle

⁸⁸ Sa'rānī: *Fabaqāt*, I, 181 (nr 286, am schluss des artikels über Dasūqī).

⁸⁹ *Abulhasan ein heiliger Sittenbild*, einleitung XLN, anm. 1.

⁹⁰ Louis Rinn: *Marabouts et Khawān*, Algier 1884, 467-469.

⁹¹ Norden *Agnostus Theos*, 191.

⁹² Abū l-'Alā' al-Ma'arrī: *Risālat al-kufrān*, ed. Bīn al-Sūqī, Kairo 1950, 202-214.

⁹³ Zayn al-'Abidin: *Širwānī Rastān us-siyāha*, lith reprint Teheran 1378, 178 ult-179. Richard Gramlich: *Die schitischen Dervischorden Persiens. Erster Teil. Die Affiliationen*, Abh. K.M. 36, 1, Wiesbaden 1965, 36.

⁹⁴ Hildegard Müller: *Studien zum persischen Pantomaspiel*, diss. Freiburg i.Br. 1966, 240 ff/pers. 10, 5 ff.

⁹⁵ *Asrār* 390, 5-7, Shuk. 484, 8-9. Hier 396.

⁹⁶ Rinn 467, dritte vision.

⁹⁷ *Asrār* 348, 17, Shuk. 436, 9-10. Hier 393.

dieser (hier bei mir brennenden) kerze getroffen wird, ist seine barmherzigkeit«⁹⁵. Anders: »Über die, die um mich sind, braucht man nichts zu sagen, denn schon jemandes, der auf einem esel reitend einmal durch diese strasse und an diesem haus vorbeigezogen ist oder vorbeizieht oder auch nur von der helle meiner kerze beschienen wird, wird sich gott in seinem edelmute erbarmen«⁹⁶, ähnlich wie der angebliche satz 'Abdalqādir: »Jedwem muslim, der an der tür meiner schule vorbeigeht, wird die pein des jüngsten tages erleichtert werden«⁹⁷, und wie Baṣāmī, der gesagt haben soll: »Wer mich sieht, wird vor dem zeichen der unseligkeit sicher sein«⁹⁸. Abū Sa'īd pries eine karawane, die in Mēhana vorbeizog, und einen hund glücklich und sah den hund am jüngsten tag höher gestellt als den hund der siebenschläfer, weil er sein wort gehört habe⁹⁹. Der gründer der rahmāniyya erklärte für gerettet jeden, der seinen ḡikr gehört habe¹⁰⁰, Rūzbihān jeden, der am gitter seines konvents vorbeigegangen sei^{100a}. Der profet soll Abū Sa'īd in einem traum gesagt haben: »Wenn du so weitermachst, wird nach dir von keinem andern mehr die rede sein«¹⁰¹, das heisst auch nicht von 'Alī, Ḡunayd und Šiblī, die dabeistanden: in einem zweiten traum: Wie ich der letzte profet war, so bist du der letzte aller heiligen. Nach dir wird es keinen heiligen mehr geben«¹⁰².

Ohwohl der soteriologische redetypus seit alters bestand, stammen doch manche der breitspurigen sätze nicht von denen, unter deren namen sie gehen, sondern sind diesen erst nachträglich angedichtet worden. Noch ist nicht klar, was 'Abdalqādir al-Ġilānī wirklich gesagt hat. Schon Ibn al-'Arabi führt ihn jedenfalls als ein typisches beispiel dafür an, dass es einem grossen heiligen beschieden sein kann, sich keck und anmassend auszudrücken (*idṭāl*)¹⁰³. Wie weit das auch bei Abū Sa'īd zutrifft, ist nicht mit bestimmtheit zu sagen, doch ist die wahrscheinlichkeit, dass mindestens der eine oder andere dieser sätze ihm erst später zugeschrieben worden ist, gross, denn es lag

⁹⁵ *Asrār* 233, 14-17; *Shuk* 283, 13-17.

⁹⁶ *Asrār* 332/*Shuk* 418, 9-14 hs Landolt 216b, 9-13. *Ḥānaqāh* steht nur bei Ṣāfi *Shuk*, hat *ḥāna*, Landolt *surāy*. Der ausspruch in in Mēhana gefallen. Vgl. hier 429.

⁹⁷ Braune: *Futūḥ*, III Tādifi 15.

⁹⁸ *Risāla-i Furūḥ* 75.

⁹⁹ *Asrār* 312, unten *Shuk* 394, 1-4.

¹⁰⁰ *Rim* 101, 1-3.

^{100a} *Rūzbihānnāma* 114, 5-6.

¹⁰¹ *Asrār* 248 (var. 1 *Shuk* 305, 11-306, 1).

¹⁰² *Asrār* 248/*Shuk* 306, 6-9.

¹⁰³ *Futūḥ*, kap. 39 (ed. 'Uṣmān Yahyā 3, 412), kap. 169 (Kairo 1293, 2, 378), und sonst.

im interesse der gruppe, solche sprüche vorweisen zu können, und als wandersprüche waren sie unseren schriftstellern leicht verfügbar. Einige stehen auch in deutlich legendärem kontext. Fraglich ist zum beispiel, ob Abū Sa'īd sich und den neben ihm sitzenden Abū l-Qāsim-i Kurakānī wirklich als »zwei könige nebeneinander« bezeichnet hat¹⁰⁴. Eher sind sie in späterem rückblick als berühmte leute einer vergangenen zeit so nebeneinandergestellt worden. Die tendenz, die aufmerksamkeit auf sich ■ ziehen, widerspricht Abū Sa'īds bestreben, seine jünger eben gerade nicht an sich zu binden, sondern ganz allein gott zuzuführen¹⁰⁵. Dass aber ein grosser mann oft erst dann gross herauskommt, wenn seine verehrer dafür sorgen, das zeigt er selber. Wir wüssten weniger von Abū l-Faḍl-i Sarāḥsī, wenn nicht sein schüler Abū Sa'īd von ihm gesprochen hätte. Ja Abū Sa'īd war auf dem besten weg, sich in den schatten Abū l-Faḍls zu stellen und eine gruppe abū-l-faḍliyya ins leben zu rufen, als er seinen anhängern empfahl, wenn sich die lust zur pilgerfahrt rege, statt nach Mekka zum grab Abū l-Faḍls in Sarāḥs zu wallfahren und dieses grab siebenmal zu umkreisen¹⁰⁶. Noch nach Abū Sa'īds tod flackerte einmal das feuerchen dieser orientierung nach Sarāḥs (statt nach Mēhana) auf. Der sohn eines mannes, der jahrelang Abū Sa'īd gedient hatte und nach Abū Sa'īds tod jedes jahr zweimal ans grab nach Mēhana pilgerte, schickte stets etwas mit für die »söhne des scheichs«. Nach dem ableben des vaters, noch vor 460/1068, ging der sohn selber nach Mēhana, erhielt aber draussen vor dem grab im traum die weisung Abū Sa'īds: »Geh nicht zu meinen söhnen! Wenn du den weg zu gott kennen lernen willst, geh zu Bābō Fala nach Sarāḥs!«¹⁰⁷ Also zu dem frommen, der in Sarāḥs im konvent Abū l-Faḍls sass und den der verfasser der *Asrār* fälschlich in einen schüler Abū Sa'īds verwandelt¹⁰⁸, um den suchenden pilger auch in Sarāḥs im reiche Abū Sa'īds zu behalten. In Sarāḥs selber siegte später, wie gesagt, nicht Abū l-Faḍl, sondern der ältere Luqmān, der als heiliger nart so wenig eine eigene schule geführt hatte wie der verrückte Ma'sūq in Tös. Nach *Asrār* 28, 8/Shuk. 27, 11-12 soll Abū l-Faḍl ja zu Abū Sa'īd die

¹⁰⁴ *Asrār* 68-69 Shuk. 72, 70-73, 3. Übersetzung des schlusses. Er sprach: »Das wäre ein kleines reich, in das nicht einmal 70 000 männer wie Abū Sa'īd und Abū l-Qāsim hineingingen, und 70 000 wären nicht einmal genug«. Und während er das sagte, lächelte er (*ḥamārid*) *Nafahāt*, artikel Abū l-Qāsim-i Kurakānī, 308.

¹⁰⁵ Hier 279, 316-318.

¹⁰⁶ *Asrār* 60-61 Shuk. 64, 10-65, 6. *Ḥālāt* 25-26 Shuk. 15, 1 ff. Hier 202-203, 292.

¹⁰⁷ *Asrār* 381 Shuk. 475, 8-19.

¹⁰⁸ Hier 421.

warnenden worte gesprochen haben: Dieser mann (d.h. Luqmān) taugt nicht als vorbild, da er kein wissen hat¹⁰⁹.

Dass bei süfischen zusammenschlüssen, die eine generation überdauerten, vielfach der »zweite pīr«¹¹⁰, der dritte, vierte oder ein späterer entscheidend war, ist gut bezeugt und leicht verständlich, da der »zweite« die möglichkeit hatte, im »ersten« der gruppe eine kultfigur mitzugeben. In klaren fällen muss man diesen ersten dann »patron«, nicht »gründer«, nennen. Patrone waren 'Abdalqādir al-Ġilānī und Ahmad al-Badawī.

Das eine schliesst aber das andere nicht aus. In diesem sinne, mit gewissen vorbehalten also, könnte die verherrlichung Abū Sa'īds, wie sie in seinen grosssprecherischen selbstprädikationen, aber auch sonst, zutage tritt, ein werk erst seiner nachfolger sein.

DIE SCHEICHNACKOMMEN

Nach den *Asrār* hat Abū Sa'īd seinen zuhörern aber weiter ans herz gelegt, die rechte auch seiner familie zu achten. »Jeder, der mich gesehen hat und sich für meine söhne(, novizen) und für meine familie (*ḥanātān*) einsetzt, wird dereinst unter dem schirm meiner fürsprache stehen und von meiner fürsprache nicht ausgeschlossen

¹⁰⁹ »Hinnungezogene« taugen nicht als lehrer. *Fawa'id*, einleitung 95.

¹¹⁰ Hans Joachim Kissling *Chalvetijje*, ZDMG 103, 1953, 238-241. Die arabischen halbverse der handschrift von Qaṣṣa Mustafā Paṣcha (ib. 252-253) wären etwa so zu übersetzen:

Zur zeit der herrschaft sultān
Hayezid, des siegreichen und hohen,
erbaute sein knecht, der gottesfürchtige und wohlthäter,
Mustafā, der hohe besitzer der ruhmestaten (fehler für: der besitzer der
höchsten ruhmestaten, falsch *a'lā* statt *ahd*),
eine moschee allein zu ehren gottes,
nicht um des ansehens willen oder aus augendienerei,
und er wählte zur datierung dafür (den halbvers):
Meine moschee ist auf gottesfurcht gegründet

Im gemischtsprachigen haßgedicht und die drei arabischen halbverse am schluss so zu übersetzen

Sie (eure moschee) wurde (*nāra*) in der zeitlichkeit eines ihrer weltwunder.
Gott gab darüber als datierungshalbers ein:
Gott erleichtere die sache dessen, der sie befohlen hat (arabisch falsch *āmīrikū*
statt *al-āmīr bīhū*).

Sollte Qāḍī 'Iyūd *Tarṭīb al-madārik*, 3-4, 781, 2, recht haben, so wäre auch 'Abdallāh b. Yāsīn, der begründer der almoravidenbewegung, sozusagen ein »zweiter mann«, denn 'Iyūd behauptet, 'Abdallāhs lehrer Waḡḡāḡ (alias Ūkād) al-Lamī habe in Sūs ein haus geführt, das er *dar al-murābiḥīn* genannt habe. Nach allen quellen entsandte in Lamī seinen schüler 'Abdallāh zu den ḡazūla. Vgl. Trümmingham: *Orders*, 167, anm. 1.

bleiben«¹¹¹. Die sorge um das wohl der nachkommen ist etwas durchaus natürliches, aber das versprechen, bei gott für die hilfsreichen parteigänger ein gutes wort einzulegen, ist ■ doppelter weise überheblich: Erstens weiss kein mensch, wie es ihm vor gericht selber ergehen wird, und zweitens ist dogmatisch die fürsprache für arme sündler vor gott Mohammed vorbehalten. Aber die sūlik und der volksislam haben beide satzungen oft übertreten¹¹². Und Abū Sa'īd scheint der ansicht gewesen zu sein, dass ein scheich für einen sündler, der ihn verehrt und geliebt hat, fürsprache einzulegen und damit vor der hölle zu retten vermöge¹¹³. Er sagte das allerdings nicht von sich, obwohl er sich vielleicht einschloss, sondern allgemein, und einiges, was von ihm darüber sonst berichtet wird, ■ legendär¹¹⁴. Darum könnte die persönliche versicherung, die er in unserm spruch den verehrern seiner familie abgibt, nachträgliche erfindung sein. Der verfasser der *Asrār* oder ein vorgänger spräche dann für alle nachkommen Abū Sa'īds, nicht nur für die linie Abū Tāhirs.

Die familie eines scheichs ■ grundsätzlich von den zuvor besprochenen affiliationen und strukturmödeln einer gruppe zu trennen. Im grossformat würde sie aus der nachkommenschaft des eponymen oder eines zweiten, dritten, vierten mannes, im kleinformat aus den kindern irgendeines gruppenmitglieds gebildet. Die einzelnen familienglieder brauchen aber keiner süßgruppe anzugehören oder können unterschiedlichen gruppen angeschlossen sein. Sie können auch das herrscherhaus, die dynastie einer gruppe, die firstlinie eines ordens, sein oder stellen. Eine familie, deren ahn rang und namen hat, ist eine besondere art aristokratie, und auf dieser ebene kam ■ oft zu heiraten zwischen süß- und fürstenfamilien. Für solche scheichfamilien Nordafrikas hat man den begriff »marabutfamilie« (famille maraboutique), für stämme, die sich daraus entwickelten, den begriff »marabutstamm« (tribu maraboutique) und für unterabteilungen eines verbandes den begriff »marabutsippe« (fraction maraboutique) geprägt. Die marabutnachkommen können von einem mantel fremder elemente umgeben und von anderen stämmen beschützt und

¹¹¹ *Asrār* 332, 6-7; Shuk. 418, 4-6/hs. Landolt 216b, 4-6. Der zusatz »novuzn« steht bei Shukovski und Landolt.

¹¹² Ewald Wagner: *Arabische Heiligenlieder aus Harar*, ZDMG 125, 1975, 64. Der profet selbst soll, wie später behauptet wurde, befohlen haben: »Besucht oft die frommen, denn unter ihnen sind die fürsprecher«, Ibn Qunfud: *Un al-faqir*, 89.

¹¹³ *Asrār* 302, 15-18; Shuk. 380, 16-381, 1. Hier vorn 339-340.

¹¹⁴ Hier 330, 340.

bevormundet sein. Im Mittelpunkt des ganzen steht der marabut, der heilige ahn, dem ein grabkult und jährliche feste gewidmet sind. So wenigstens nach einem groben schema, das uns hier genügen muss¹¹⁵.

Die »söhne unseres scheichs«, von denen so oft die rede ist, sind ein solcher marabutstamm oder – ihren zivilisatorischen lebensverhältnissen besser entsprechend – eine solche marabutfamilie. Sie standen keinem eigenen orden vor, auch später nicht, als orden im schwange waren. Wie weit die einzelnen personen der süfik die treue hielten oder nichtisufischen geschäften nachgingen, entzieht sich unserer kenntnis. Aber Mufaddal, Abū Sa'ids jüngster, soll es zu etwas gebracht und luxuriös gelebt haben, und wenn sonst leute aus der familie Abū Sa'ids »die gasse der welt« betreten haben, dann waren es zumeist nachkommen aus der linie Mufaddals. Die familientradition führt auch dies und offensichtlich zur abgrenzung vor allem gegen die linie

¹¹⁵ Zur orientierung Soualah Mohammed: *La Société Indigène de l'Afrique du Nord*, Alger 1937, I, 108–112. Alfred Bel: *La Religion Musulmane en Bechénie* I, Paris 1938, 399–400. Jacques Berque: *Maghreb: Histoire – sociétés*, Duculot S.N.E.D., 1974, 55, 100, 122, 163f. Schilderung von marabutstämmen, die in der obhut, aber auch im dienst kriegerischer stämme politisch-militärisch »stillgelegt« sind und deren religiöse belange wahrnehmen, bei Paul Kahle: *Die Aulād: Ab-Behuten der Libyschen Wüste*, Der Islam 4, 1913, 357–370, C. C. Stewart: *Islam and Social Order in Mauritania*, Oxford 1973 (wo weitere literatur). Sie heissen im westlichen Sudan *marabūtin*, auch *marabūyā*, ein angehöriger *raḥīl*, in der libyschen wüste *marāḥīn* *marāḥīn*. Sie sind vielleicht nicht ohne bedeutung für das verständnis des iranischen prästerstammes der magoi. Französische forschere reden oft davon, dass im westen des nördlichen Afrikas im 4. und 10./15. und 16. jh. die gesellschaftsstruktur der stämme weitgehend im sinne eines marabutismus umgeordnet worden sei und dass dann diese révolution maraboulque sich nach osten fortgepflanzt habe, und wollen in dieser umwälzung eine art aufstand der herber gegen die arabisierung und auch einen versuch der herber, sich der etablierten orden zu erwehren, erkennen. Gegen eine verallgemeinerung dieser these erheben sich etliche zweifel, und angelsächsische forschere wie H. T. Norris (RSOAS 31, 1968, 113–114; 32, 1969, 496–526) urteilen zurückhaltender. Die fragen sind aber zu weitläufig und zu vielschichtig, als dass hier näher darauf eingegangen werden könnte. Der begriff *marāḥīn* selbst wird von den arabischen schriftstellern in sehr verschiedener weise gebrauchtl. Schon in den älteren texten ist es bald einer, der sich in eine klause zurückzieht, bald einer, der gerade umgekehrt mit andern zusammen in kriegsdienstlichem einsatz gegen heiden und ungläubiger steht. Die abkömmlinge von heiligen heissen bei ihnen oft gerade nicht *marāḥīn*, sondern *aulād fulān*, *abnā fulān*, *hufādā fulān*, *ahfād fulān*, also »kinder, söhne, enkel« des NN, und *marāḥīn* ist dann etwa bezeichnung für ihre anhänger *ṭalabā*, *ashāb*, *ṭalāmīn*. Marabutismus hat sich aber für nordafrikanische heiligenverehrung allgemein eingebürgert und wird so auch von Ali Merud: *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris-Den Haag 1967, 58–76, verwendet. Mit der übernahme des begriffs marabut dürfen natürlich nicht alle seine geschichtlichen und sozialen implikationen vom westen auf Mēchana übertragen werden. Im persischen kann man heiligennachkommen als *ṣayyādagān* bezeichnen.

des ältesten, Abū Tāhirs, auf eine investitur durch Abū Sa'īd zurück: der scheich habe der irdischen welt, die auch gern anteil an ihm, Abū Sa'īd, gehabt hätte, seinen jüngsten zur verfügung gestellt¹¹⁶. Wie es dann zu erklären ist, dass ausgerechnet Muṣaḍḍāl den familienkonvent zu Nēšābūr als wohnsitz bezog¹¹⁷, bleibt offen. Später, am anfang des 10./16.jh., stand ein Amir Ṣadr ud-dīn Sulṭān Ibrāhīm-i Amīnī b. Mīrak Ġalāl ud-dīn Qāsim, der grossmütterlicherseits von Abū Sa'īd abstammte, im staatsdienst und schrieb eine historische schrift¹¹⁸. Ein anderer, aus dem 9./15.jh., namens Pahlawān Darwīš Muḥammad(-i) Abū Sa'īd, mütterlicherseits abkömmling Abū Sa'īds, war ein grosser ringer¹¹⁹. Die praktizierenden der familie hatten ihre novizen, die man zum mantel des marabutkegels rechnen kann, aber der mittelpunkt ihres daseins war der kult am grab ihres ahns, bestehend einerseits aus den offizien, die dort abgehalten wurden, andererseits in der förderung der wallfahrten, die dahin stattfanden. Den anstoss zur schaffung dieses zentrums hatte, nach unseren schriftstellern, Abū Sa'īd selbst gegeben, als er ein eigenes gebäude dazu herrichtete, seine sterblichen überreste zu bergen, und es »heiligtum« oder »grabstätte« (*mashad*) nannte. Viele ṣūfiyya haben sich in ihrem konvent begraben lassen. Abū Sa'īd hatte umgekehrt sein zukünftiges grabgebäude als konvent benutzt, ohne es konvent zu nennen. Abū Tāhir war dann der erste »oberpriester« dieses kultes, den wie gesagt nachts immer die ḡinn übernommen haben sollen, und in seiner nachkommenschaft scheint man sich bemüht zu haben, dieses vorrecht zu behalten.

Gegen eine verletzung von Abū Sa'īds rechten in Mēhana warnt die legende eines andern sohns Abū Sa'īds: Nāyirs. Diesem wirft die engere familientradition der linie Abū Tāhirs vor, in Tōs zu anderen gräbern gepilgert, vom scheich dann im traum dafür zurechtgewiesen worden und bald darauf, gleichsam zur strafe und zur lehre für alle andern, gestorben zu sein¹²⁰. Die gleiche werbung betreibt der höchst unwahrscheinliche bericht, dass der langjährige fromme aufenthalter in Mekka 'Abdalmalik aṣ-Ṭabarī¹²¹ eine wallfahrt zum grab Abū

¹¹⁶ *Asrār* 215/Shuk. 259, R. 260, 3. *Hādi* 124-125 Shuk. 71, 21-72, III.

¹¹⁷ Hier 384.

¹¹⁸ 'Abdullḥusayn-i Nawā'ī: *Riḡāl-i kitāb-i Huhh us-siyar*, Teheran 1324, 158-160. Nafisi: *Suḥanān-i manjūm*, 106 (zu korrigieren).

¹¹⁹ Zayn ud-dīn Mahmūd-i Wāṣifi: *Bād'ī ul-wagā'ī*, ed. A. Boldyrev, Moskau 1961, I, 671. Teheran Bunyād-i farhang-i Irān 84, I, 508. Kadkanī 264-265.

¹²⁰ *Asrār* 383-384; Shuk. 477, 22-478, II.

¹²¹ Subkī nr 898 (7, 190-192), aus Sam'ānī (nicht im *Muntahab*). Nach einer notiz

Sa'ids einer pilgerfahrt nach Mekka gleichgeachtet und der grosse Sam'ānī (gest. 562/1166) daraufhin beschlossen habe — und das wäre vor dem tod seines vaters 510/1116 gewesen — jedes jahr zur zeit der Mekkareisen nach Mēhana zu wallfahren¹²². Unwahrscheinlich ist der bericht schon deshalb, weil die Mekkawallfahrt von Sam'ānīs vater ins jahr 497/1104 und die geburt Sam'ānīs ins jahr 506/1113 fällt, Sam'ānī bei seines vaters tod also erst 4 jahre alt war¹²³. Aber dass Sam'ānī gräber in Mēhana besuchte, ist nicht zu bestreiten. Er sagt selber, dass er am grab des Abū Rawḥ Lutfallāh (gest. 541/1147) gewesen sei¹²⁴.

Einen aderlass erlitt die familie in Mēhana 549/1154) oder schon vorher und möglicherweise auch noch nachher, als die guzz über den ort herfielen und alles zerstörten¹²⁵. Im laufe des 7./13.jh. erholte sich der wallfahrtsort allmählich wieder. Der ilhān Ġāzān Hān soll schon vor seiner bekehrung zum islam, also vor 694/1295, die gräber Baṣāmīs, Haraqānīs, Abū Sa'ids und anderer heiliger, auch 'Alī ar-Riḍās, aufgesucht haben¹²⁶. Hāggī Muḥammad b. Muḥammad ar-Rāfi'ī al-Ġāgāmī hat seine abschrift der *Asrār*, die handschrift Landolt, 856/1452 am grab in Mēhana angefertigt¹²⁷, genau wie mehr als zwei jahrhunderte vor ihm, 623/1226, Ibn-i Muṭahhar, der nachkomme Aḥmad-i Ġāms, an Abū Sa'ids letzter ruhestätte ein gedicht verfasst hatte¹²⁸. Wenn die timuriden des 9./15.jh. in der gegend von Sarāḥs jagten, versäumten sie nicht, nach Mēhana, das inzwischen zu Mihna geworden war, zu pilgern und Abū Sa'ids segn zu erbitten¹²⁹. Den vorstehern des grabes aus der familie des scheichs wurde ihr amt durch fürstliches bestallungsschreiben zuerkannt oder bestätigt. Zwei dieser vorsteher, vater und sohn, sind uns mit namen bekannt: Hwāgū Šams ud-dīn (vater) und hwāgū

des herausgebers in Subki 7, 192, anm. 4, im 'Abdalmalik zwischen 530/1136 und 540/1145 gestorben

¹²² *Asrār* 378-379/Šuk 473-474

¹²³ Ibn Halkān nr 395 (3, 210)

¹²⁴ *Munfalāḥ* 195b, 12 Kadkani 249 (korr.1)

¹²⁵ Hier 405-406

¹²⁶ Karl Jahn: *Geschichte Ġāzān Hān's aus dem Ta'rīḥ-i Muḥrak-i-Ġāzānī des Rāfi'd al-Dīn*, Gibb Mem. New Series 14, 1940, 208.

¹²⁷ Hs. Landolt 255b. Hiervon 20, anm. 4

¹²⁸ Muḥammad b. Muṭahhar b. Šayḥ al-Islām Aḥmad-i Ġām: *Ḥadiqat ul-ḥaḡiqā*, 182-183.

¹²⁹ Mīrhwān: *Rawḍat us-safā*, Teheran 1338-1339, 6, 691, 702; 858, fehlt im steindruck Teheran 1274, 6.

Nāṣir ud-dīn (sohn) ¹³⁰. Ein dritter war ein Šihāb ud-dīn 'Abdullāh, dem sein bruder ḥwāga Šams ud-dīn Mu'ayyad die verwaltung des inzwischen auch in Mēhānā entstandenen konvents überlassen hatte ¹³¹. Ein anderer nachfahre des scheichs, namens ḥwāga Ġalāl ud-dīn šayḥ Bāyazīd-i Mihna, wurde um die gleiche zeit als leiter der mensa des Luqmān-i Sarāḥs in Sarāḥs eingesetzt ¹³². Ein zweifelhafter name ist Quṭb ud-dīn Faḍlullāh al-Mihnī, von dem zwei höflichkeitsbriefe an einen fürsten erhalten sind, der aber nicht eigens als familienangehöriger Abū Sa'īds bezeichnet wird ¹³³. Ein wahrer familienangehöriger aus dem 9./15.jh., ḥwāga Mu'ayyad-i Mawāna, dagegen war, wie sein beiname sagt, verrückt, spielte sich sogar als herrscher auf, verteilte Ḥurāsān unter seine verwandten und anhänger und wurde von dem timuriden Abū Sa'īd 868/1463-4 unauffällig beseitigt ¹³⁴. Ein anderer, wahrscheinlich der erwähnte Nāṣir ud-dīn, erlag 914/1508-9 den peinigungen eines safawidischen vogtes ¹³⁵. 915/1509 lag das heiligtum im hoheitsgebiet der özbeken und wurde von Faḍlullāh-i Ḥunḡi besucht ¹³⁶. Im übrigen war die familie damals zerstritten ¹³⁷. Dass das amt der grabverwaltung zugleich ein süfisches scheichamt war, geht aus der bezeichnung »gebetsteppichsitzer« (*saḡḡāda-niṣīn*) hervor, die Šams ud-dīn (vater) und Nāṣir ud-dīn (sohn) zuerkannt wird ¹³⁸.

Die analogie zu der familie des Ahmad-i Ġām (gest. 536/1141) wird durch eine urkunde aus dem 8./14.jh. aufgewiesen. Da wird Timur gebeten, der notlage der nachkommen nicht nur Abū Sa'īds, sondern auch Ahmad-i Ġāms zu gedenken und sie durch tatkräftige unterstützung davor zu bewahren, die heimat verlassen zu müssen ¹³⁹. Auch Ahmad-i Ġām hat keinen orden, aber eine zahlreiche nach-

¹³⁰ H.R. Roemer: *Staatschreiben der Timuridenzeit*, 63-65; 157-158. Zu Nāṣir s. Kadkani 260-263 (aus *Ḥabīb al-nawā'ir*, *Muḡādhāt al-nawā'ir*, *Ḥaṭṭ al-qilām* und Roemer) und hiernach am schluss dieses buches im stammbaum.

¹³¹ 'Abduḥusayn-i Nawā'ī: *Asnād u mukātabāt*, 301.

¹³² Roemer: *Staatschreiben*, 71; 161-162.

¹³³ Yūsuf-i Aḥl: *Farā'id-i ḡiyāṣ*, ed. Ḥusnatullāh-i Mu'ayyad, nr 14-15 (aus Mu'ayyads manuskript).

¹³⁴ Nafisi: *Suḡanān*, 29-30. Kadkani 257-259.

¹³⁵ Nafisi: *Suḡanān*, 31-32. Kadkani 262-263. Vielleicht ein neuer terminus a quo für Murwārids *Sarāf-nāma* (vgl. Roemer 26).

¹³⁶ Faḍlullāh b. Rūzbihān-i Ḥunḡi: *Mihmān-nāma-i Buhārā*, Teheran 1962, 327-328; übers. Ursula Ott: *Transoxanien und Turkestan zu Beginn des 16. Jahrhunderts*, Islamkundliche Untersuchungen 25, Freiburg i.Br. 1974, 301.

¹³⁷ Nafisi: *Suḡanān*, 31-32. Kadkani 257.

¹³⁸ Roemer 64; 158.

¹³⁹ Būrgāni: *Kawāṭ ur-rayāḡin*, 45f. Nawā'ī: *Asnād u mukātabāt*, 1-3.

kommenschaft hinterlassen, die über mehrere Jahrhunderte sein hochverehrtes Grab und einen Konvent hüteten und ein weites Netz von Zweigstellen unterhielten. Grab und Konvent ■ Turbat-i Šayh-i Ġām (oft zu Turbat-i Ġām verkürzt) wurden von einer Firstlinie aus der Marbutfamilie verwaltet, die sich im 8./14. Jh. in zwei Zweige spaltete, einen für das Grab und einen für den Konvent, wobei der Konventsvorsteher die höhere Stellung eingenommen zu haben scheint¹⁴⁰. Im 8./14. Jh. war Ġām steuerfrei, und der ilhān Abū Sa'īd wurde dort einmal samt seinem Gefolge überschwenglich bewirtet¹⁴¹. Ein nachkommene Ahmad-i Ġāms erhielt von dem Timuriden Abū Sa'īd (855-873/1451-1469) eine Urkunde für die Scheichschaft seiner Provinz und für die Verwaltung der Stiftungen am Grab Ahmad-i Ġāms¹⁴².

Parallelen würden noch manche andere Süfigruppen liefern. Ibn Baṭṭūṭa im 8./14. Jh. fand ■ Tustar eine Schule und einen Konvent zur Speisung der Armen, beide im Besitz und unter der Leitung eines nachkommen Sahl at-Tustari namens Šaraf ad-dīn Mūsā, der dort auch von Bussetuenden die Reue entgegennahm¹⁴³. Die Segenspendenden stützen waren hier, da Sahl at-Tustari in Basra gestorben war, seine Häuser und das Grab seiner Mutter¹⁴⁴. Das Grab Rōzbihāns in Šīrāz wurde im 7./13. Jh. von seinen nachkommen betreut.

Aus dem moderneren Persien wären 'alidengräbmäler zu vergleichen. Die Urkunden über Qum aus dem 9. und Anfang des 10./aus dem 15. Jh. zeigen, wie die Heiligtümer Qums samt allen Besitzungen unter der Verwaltung einer Firstlinie aus der dortigen nachkommenschaft 'Alī ar-Ridās standen, dass dieses Vermögen und das Einkommen steuerfrei waren und dass der oberste Verwalter völlig selbständig über Anstellung, Versetzung und Entlassung des Personals verfügte¹⁴⁵. Statt Vorsteher von Novizen war ■, abgesehen von seiner geistlichen Tätigkeit in der dortigen Moschee Hasan al-'Askari, überhaupt der ansässige 'alide. Die Leitung des Heiligtums von Mašhad (*naydhat-i tawfiyat*) ■ dagegen nicht an 'alidische Abstammung gebunden und heute oft mit der Verwaltung der Provinz Ĥurāsān in der Person des

¹⁴⁰ Būzgūnī 105 ff.

¹⁴¹ Ibn Baṭṭūṭa 3, 75-76 (übers. Gihb 3, 58).

¹⁴² Nawā'i: *Asnād u mukātabāt*, 314-315. Radi ud-dīn Ahmad ist wahrscheinlich identisch mit Radi ud-dīn Ahmad b. Galāl ud-dīn-i Ġāmi bei Būzgūnī 119 apu.

¹⁴³ Ibn Baṭṭūṭa 2, 25-28 (übers. Gihb 2, 285-287).

¹⁴⁴ 'Alī' al-mulk-i Ḥusayn-i Šūstār-i Mar'āfi: *Firdaws dar tāriḫ-i Šūstār*, ■, Muḥaddiḡ, Teheran 1352, 48.

¹⁴⁵ Ḥusayn-i Mudarrisi-i Tahātibā'i: *Farmānhis-i ummā'i turkmān*, Farhang-i Irānāmīn 19, 1351, 118-135.

provinzgouverneurs (*ustāndār*) vereinigt¹⁴⁶. Die herrschaft über das heiligtum Šāh 'Abdul'azīm in Ray erbt sich in einer familie von abkömmlingen Ġā'far aš-Šādiq fort, obwohl 'Abdul'azīm ein hasanide war¹⁴⁷. Angehörige dieser familie wurden auch vorsteher der gründung Ni'matullāh-i Walis in Mūhān, des 'alidenschreins Šāh Ġirāg in Širāz, von Riḍās grab in Mašhad und von Šafi' ud-dīn-i Ardabēlis grab in Ardabēl¹⁴⁸. Immer und überall — die beispiele wären zu vervielfachen — hielten familien der grossen verstorbenen deren gräber besetzt, zogen aus stiftungen und spenden, abgaben und geschenken ihren nutzen und liessen sich die rechtmässigkeit von der staatsgewalt verbriefen. So viel zum ahnenkult der marabutfamilie in Mēhana.

Das zweite, was die familie des scheichs zusammenhielt, war das blaue blut, das in ihren adern floss und das ihnen auch ausserhalb Mēhanas, wo immer sie sich befanden, einen vorrang sicherte. Sie wurden beachtet und sind uns bekannt, weil sie den namen ihres grossen vorfahren trugen. Viele von ihnen studierten oder lehrten in der fremde, ohne dass wir wüssten, wo sie sich niedergelassen haben. Etliche waren aber auch ausgewandert, einige schon vor dem überfall der guzz, andere wegen dieses unglücks, das ihre heimat traf. Vielleicht der bekannteste ist Abū l-Qāsim 'Abdarrahmān b. Tāhir b. Sa'id, ein urenkel Abū Sa'id. Er beschloss sein leben 542/1147-8 in Bagdad, wo er scheich des ribāṭ al-Bastāmī gewesen war und dem vater Rūfī's von Quzwin noch im jahre seines (Abū l-Qāsim's) todes den yūfischen flickenrock verliehen hatte¹⁴⁹. Ein ururenkel Abū l-Faḍl 'Ahdal-mun'im b. Abi l-Barakāt Muhammad b. Tāhir b. Sa'id in Bagdad¹⁵⁰ hinterliess einen sohn namens Abū l-Barakāt Muhammad, der dort scheich des ribāṭ al-Bastāmī wurde und 596/1200 starb, und einen andern sohn namens Abū l-Faḍl Aḥmad, der dort scheich des ribāṭ al-ḥalifa wurde und 614/1217 starb¹⁵¹. Pro memoria: Keiner dieser

¹⁴⁶ Aus nachrichten in der zeitschrift *Nāma-i Āstān-i quds*. Für die gefawidenzeit vgl. Klaus-Michael Röhrborn *Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16. und 17. Jahrhundert. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, Beihefte zur Zeitschrift »Der Islam«, Neue Folge 2, Berlin 1966, 70-73. Ferner A.H. Morton *The Ardabil Shrine in the Reign of Shāh Fārmāsp I*, Iran 12, 1974, 34, anm. 33.

¹⁴⁷ Muhammad 'Alī-i Hidāyatī *Āstān-i Ray, maqāmāt-i amād u farāmīn*, Teheran 1344.

¹⁴⁸ III, 37-38; 39 pp. 40. Meist verwalteten nachkommen Safis dessen grab.

¹⁴⁹ *Muntazam* III, 128. *Sulḍ al-rār* 404 f. Kadkani 249-250. Überall ist der name zu korrigieren. Nafisi *Siḥanān*, einleitung 25. Rūfī: *Tadwin*, 119. Hier 401.

¹⁵⁰ Hier 402.

¹⁵¹ Ibn as-Sā'ī, jahr 596. Ibn al-Aṣṣī, jahr 614. Hier 402.

bagdader scheiche war im ribāṭ sayh aš-šuyūḥ, der gründung Abū Sa'ids Dōst-i Dādā! In Šarwān lebte Hāqānis freund Rasid ud-dīn Abū Bakr, dessen genaue vorfahrenreihe uns unbekannt bleibt¹⁵². In Urdūbād (russisch-Ādarbāyğān) wohnte ein nachkomme Abū Sa'ids aus der sechsten generation (*min al-haṣn as-sābi'*). namens Tūg ad-dīn 'Alī-i Abū Sa'id¹⁵³. In Tabrēz starb 728/1328 jener Šams ud-dīn Mu'ayyad b. Šams ul-islām Munawwar b. Šams ud-dīn Mu'ayyad al-Abū-Sa'idī, den sein sohn Quṭb ud-dīn Faḍlīllāh nach Mēhana ins grabmal Abū Sa'ids übergeführt hat¹⁵⁴. Zwischen Miyāna und Tabrēz verschied 824/1421 ein nachkomme Abū Sa'ids namens Nizām ud-dīn Yahyā b. ḥwāga Mu'ayyad-i Mihna¹⁵⁵. In Širāz lebte und starb im 8./14.jh. ein 'Izz ad-dīn Abū Tāhir al-Abū-Sa'idī¹⁵⁶. Ein Naḡm ad-dīn 'Abdallāṭif b. Muhammad aus der nachkommenschaft unseres scheichs starb mit über 100 jahren 787/1385 in Aleppo. Er war wie schon sein vater grosscheich (*sayh as-šayḫ*) von Aleppo gewesen¹⁵⁷. Die nachkommen Abū Sa'ids, die in Sarāḡ niedergelassen waren, können wir hier beiseite lassen. Einem sprössling aus der familie Abū Sa'ids, der im 6./12.jh. dort einen geistlichen besuchte, wurden besondere ehren erwiesen¹⁵⁸.

Analog ein beispiel aus der aristokratischen familie Ahmad-i Ġūms: Einer seiner nachkommen erschien 954/1547 mit grossem gefolge in Aleppo. Er kam von Konstantinopel, wo er vom grossherren reich

¹⁵² Hier 367

¹⁵³ Hier 368. Dass der 7 haṣn die 6 generation ist, ergibt sich aus Ibn-i Funduq. *Tārīḫ-i Bayhaq*, 47, wo ein Abū l-Qāsim 'Abdallāḥ b. Abī Bakr Muhammad b. Ahmad b. Ḥammūya as-Sarrāḡ als 4 haṣn des zuletzt genannten Ḥammūya bezeichnet wird. Die gleiche rechnungsweise bei einem 'ahden der 12 generation = 13. haṣn, ib. 60, unten; bei einem 'ahden der 11. generation = 15. haṣn, ib. 246, oben; bei einem 'ahden der 7. generation = 8 haṣn, ib. 284, ult-285. 1. Vgl. *passim* hiervorn 396, omm. 76.

¹⁵⁴ *Muḡmal-i faṣiḫī*, jahr 728 (3, 40). Kadkani 256-257.

¹⁵⁵ *Muḡmal-i faṣiḫī*, jahr 824 (3, 248).

¹⁵⁶ *Sudd ul-izār* 280f. Kadkani 253.

¹⁵⁷ Ibn Ḥuḡar al-'Asqalānī *Ad-durar al-kāmina*, nr 2503 (2. 410). Kadkani 255. Nafisi: *Suḥanān*, einleitung 26-27 (aus *Ikām an-nuḥalā' bi-tārīḫ Halab al-kubḥā'*). 'Abdallāṭif verlied den flickenrock beispielsweise Abū l-Wafā' Ibrāhīm b. Muhammad at-Tarūbuluṣī al-Ḥalabī aš-Šāfi' genannt Sibī Ibn al-'Aḡami (753-841/1352-1436); *Daw' l-ām* 1, 139. 'Abdallāṭif's amtsnachfolger als sayh aš-šuyūḥ Aleppos wurde ein aleppiner namens Muhammad b. Ahmad b. 'Abdallāṭif b. Abdallāḥ b. al-Fadl al-'Imād al-Ḥāsimī, der dann 803/1400-01 in Timurs gefangenschaft umkam; *Inbā' al-ḡumr* 2, 182-183. *Daw'* 6, 318. Ḥāsimī's amtsnachfolger war dann weiter Muhammad b. 'Abdarrahmān b. Yūsuf b. Suhūf al-Ḥalabī (gest. 812/1409); *Inbā'* 2, 443, *Daw'* 8, 45-46. Also niemand mehr aus Abū Sa'ids geschlecht.

¹⁵⁸ *Azār* 380, 2.3/Šuk. 474, 9-10.

beschenkt worden war, und reiste nach Mekka weiter. Er gehörte der affiliation des 'Alī-i Hamadāni (gest. 786/1385) an und ist 963/1556 in Buhārā gestorben¹⁵⁹.

Das ansehen Abū Sa'īds und damit auch seiner nachkommenschaft wurde wesentlich gefördert durch den dichter 'Aṭṭār (gest. 618/1221). In einer qaṣida stellt er den scheich auf eine ebene mit Basjāmī, Ḥaraqānī und Ibn 'Aṭā'¹⁶⁰. In einer andern behauptet er, jeden augenblick geistige hilfe von Abū Sa'id zu empfangen und alle eigene grösse Abū Sa'īds hauch zu verdanken¹⁶¹ — falls diese qaṣida echt ist. Der abschnitt über Abū Sa'id in seiner *Taḡkīrāt ul-awliyā* stammt nicht mehr von ihm¹⁶². Aber in den vier mystischen lehrgedichten *Muṣīhamāna*, *Ḥāḥimāna*, *Manṭiq ul-fayr* und *Asrār-nāma*, die ihm die forschung befallen hat, erzählt er nicht weniger als 11 geschichten über Abū Sa'id, die zum teil unserer hauptüberlieferung entstammen und nicht selten verändert sind¹⁶³. Auf diesem umweg — so kann man sagen — wurde Nēšābūr, wo 'Aṭṭār wirkte, noch einmal zu einem leuchtturm, von dem das licht Abū Sa'īds nach allen seiten ausstrahlte. Noch heute kann man verweise auf 'Aṭṭār finden, wenn es um Abū Sa'id geht. Ein persischer sprachpädagoge, der einen beleg für *ṣūḥ* im sinne von »schmutz« anführen will, schreibt: »Wir alle kennen die geschichte von Bū Sa'id-i Bū l-Ḥayra, und zitiert die letzte erzählung in 'Aṭṭārs *Manṭiq ul-fayr*¹⁶⁴, obwohl dafür auch das ältere *ṣūḥ* »schmutz« und *ṣūḥgīn* »schmutzige« der *Asrār* zur verfügung gestanden hätte¹⁶⁵.

Die berühmtheit unseres scheichs im 7./13.jh. ist auch daraus ersichtlich, dass einer der grossen männer der persischen geistesgeschichte, arzt, minister und gründer eines quartier latin bei Tabrēz, verfasser der weltgeschichte *Gāmr ut-tawārīḥ* Rasīd ud-dīn (gest. 718/1318) den

¹⁵⁹ Ibn al-Manbalī: *Durr ul-hubab*, nr. 274 (1, 2, 846-855) *Qazvī: Kuvākib sā'ira*, 2, 181-183. Der scheich heisst 'Abdallāh b. 'Abdalmu'mīn b. Abī l-Ḥasan al-Ḥurāsānī al-Ġāml al-Ahmadi al-hamadānī as-tariqa.

¹⁶⁰ *Diwān-i 'Aṭṭār*, III. Taqī-i Tafseddūfī, Teheran 1967, 727, 1-2.

¹⁶¹ *Diwān* 792, 4-10. Badī' uz-zamān-i Furūzānfar *Šarḥ-i aḥwāl wa nuḡl u taḥlīl-i āfār-i šarḥ Farīd ud-dīn Muḥammad-i 'Aṭṭār-i Naysābūrī*, Teheran 1339-1340, 32.

¹⁶² Hier 45, anm. 27.

¹⁶³ Furūzānfar: *Šarḥ-i aḥwāl*, III. Ritter: *Meer der seele*, index s.v. Abū Sa'id b. Abī l-Ḥayr.

¹⁶⁴ Ahmad 'Alī-i Ragḡl: *Ġarāna mitawān ba-zābān-i mī'yār dasi yāfi?* Rāhnimāy-i kitāb 16, damima, Teheran 1352, 14.

¹⁶⁵ *Asrār* 144, 8; 214 pu; 234, 1, und anm. 3; 273, 11; 280 ul; 281, 2/Šuk. 172, 4; 258, anm. 28; 284, 6-7; 341, 3; 351, 9; 351, 12. Bahār: *Sabk-nāma*, 2, 203.

namen Faḡlullāh b. Abī l-Ḥayr trug ^{163a}, gewiss in anlehnung an den gleichen namen Abū Sa'īds.

RÄTSELHAFTES GENTILICUM BEI KIRMĀN

Im jahr 1259/1843 widersetzte sich in den bergen südlich Kirmāns ein Faḡh'ālī Ḥān-i Mihnī qāḡārischen regierungstruppen. Er war schon bei einem früheren zugriff der behörden als gefangener nach Tabriz verbracht worden, hatte dann aber fliehen und seine herrschaft bei Kirmān wiedererrichten können. 1259/1843 wurde er nach einigen kämpfen mit den regierungsstreitkräften von verrätern aus den eigenen reihen dem feind ausgeliefert, kam nach Teheran und starb dort 5-6 jahre später. Nach seinem tod heiratete ein qāḡārischer prinz Muhammad Ibrāhīm Ḥān eine tochter dieses aufständischen führers und brachte damit und auch durch günstige käufe dessen gesamte ländereien in Ġiruft und Isfandāqa in seinen besitz. Riḡā Qulī Ḥān-i Hidāyat berichtet 1272/1856, dass die ahnen jenes Faḡh'ālī Ḥān araber oder arabische beduinen (*a'rāb*) von Mihna in der wüste Ḥāwarān gewesen und von dort nach Kirmān gekommen seien ^{16b}. Zwanzig jahre später schildert Aḡmad 'Alī Ḥān-i Wazīrī, historiker und geograf Kirmāns, die mihnī, zu denen Faḡh'ālī Ḥān gehörte, als einen stamm von rund 700 familien (*ḥānawār*), der im sommer in den bergen und im winter in Ġiruft und Isfandāqa lebe, und hält ihn für die überbleibsel der berüchtigten köfē, arabisiert quš, die von dem Kirmānseldschuken Qāwurd im 5./11.jh. fast vollständig vernichtet worden seien ^{16c}. Alfons Gabriel fand die Mehni und Kahnūī ■ dem »grossen Dorfe Haḡrīg«, südöstlich Bīzanābāds, wo er — anfangs mai 1928 eintraf und auf das gastfreundlichste aufgenommen wurde ^{16d}. Heute

^{163a} Muḡtabā Mīnuwī wa Irsā'ī Afār *Ḥaḡnāma-i Raḡ-i Rāḡī*, Teheran 1972, einleitung 19, faksimile 44,6: 48,9, 168,1, 300,9: 326,8.

^{16b} *Rawḡat-uz-ṣafāy-i ndjīrī* (Štorey: *Pers. Lit.* 1, 342), bth. Teheran 1272, bd 10, 55-56 (unpaginiert, ich habe das utelblatt mitgezählt).

^{16c} Aḡmad 'Alī Ḥān-i Wazīrī: *Fāriḡ-i Kirmān (sālārīyat)*, ■, Bāstān-Pūri, Teheran 1961, 79 ult. Aḡmad 'Alī Ḥān-i Wazīrī: *Ġuḡnāfāy-i mamlokāt-i Kirmān*, ■, Bāstān-Pūri, Farḡang-i Irānzamīn 14, 1345-6, besonders 113-115, 121-122, 199. Altpersische namensform ākaufācya »bergbewohner«, daraus wäre mittelpersisch *ākōfēc und daraus arab. quš entstanden. Wilhelm Eilers, *Verbreitung und Fortleben aller Epenthese*, Acta Iranica 1, Hommage universel 1, Leiden-Teheran 1974, 282. Walther Hinz: *Altpersischer Wortschatz*, Abh. K.M. 27, 1, Leipzig 1942, ■, Manfred Mayrhofer: *Onomasticon Persepolitana*, Österreichische Akademie der Wiss. Sb., bd 286, Wien 1973, 41, nr 2.2■■: *Akufēia.

^{16d} Alfons Gabriel: *Im weltfernen Orient*, München-Berlin 1929, 179. Der ort Haḡrīg nur auf der karte ib. 170. ■ steht in keinem persischen ortsnamenverzeichnis.

heissen die gleichen mihiñi »Abū-Saʿīdī-sippe«. Nach Muḥammad Ibrāhīm-i Bāstāni-Pārizi hat der vorsteher der sippe diesen neuen namen nur gewählt, um den stamm als nachkommenschaft unseres Abū Saʿīd auszugeben¹⁷⁰, und Ann Lambton hat in jener gegend tatsächlich leute kennen gelernt, die sich als abkömmlinge Abū Saʿīds verstanden und behaupteten, dokumente dafür zu besitzen¹⁷¹.

Dass eine gemeinschaft mit dem namen mihiñi auf den gedanken kommen konnte, von Abū Saʿīd abzustammen, ist bei der berühmtheit unseres mystikers leicht verständlich. Man schlug damit zwei fliegen auf einen streich: Man beförderte sich in den adel eines marabutstammes und beseitigte oder verdeckte einen namen, der anrühlich geworden sein mochte. Die nisba Abū-Saʿīdī findet sich schon bei einigen nachkommen des scheichs aus dem 7.-8./13.-14.jh. im westen Persiens¹⁷². Doch wäre angesichts der nachricht des Afḍal-i Kirmānī aus dem 6./12.jh., dass in jenem gebiet viele dörfer arabische namen trügen (weil araber dort gesessen hätten) wie Bū-Ḥarbī, Ġawwūbī, Qaʿqūʾī¹⁷³, auch der umgekehrte weg denkbar, nämlich dass der stamm ursprünglich Abū-Saʿīdī geheissen hätte und dafür dann in falscher zusammenstellung mit unserm mystiker dessen gentilicium mihiñi und dann wieder, mit neuem bezug auf unsern mystiker, das alte Abū-Saʿīdī dafür aufgekommen wäre. Auch eine beziehung zu dem dorf Mahna bei Turbat-i Ḥaydariyya müsste geprüft werden¹⁷⁴. Bevor hier genaue untersuchungen durchgeführt sind, bleibt auch die möglichkeit offen, dass tatsächlich ein nachkomme oder auch bloss ein verehrter Abū Saʿīds einmal dort gewirkt und dessen gentilicium oder namen dann zurückgelassen hat.

Bemerkenswert ist in diesem zusammenhang, dass schon im 5./11.jh. ein Saʿīd II. Ismāʿīl b. ʿAlī b. ʿAbbās, der sich zuerst in Ġaznīn als nachkomme Quṣayrīs ausgegeben hatte, in Kirmān dann behauptete, ein enkel Abū Saʿīds zu sein¹⁷⁵.

Aber gentilicia haben ihre tücken. Sindī kann jemand heissen, der

¹⁷⁰ Wazīrī: *Tārīḫ-i Kirmān*, 79, anm. 4.

¹⁷¹ Mündliche mitteilung. — In dörfern von Qūḍān wiesen vor einigen jahren fünf brüder eine safawidische urkunde vor, dass sie nachkommen Naḡm ud-dīn-i Kubrā's seien: Ramaḍān'aḡ-i Šākiri. *Guḡrāfyāy-i tāriḫ-i Qūḍān*, ohne ort und jahr, druckerei Hurāsān, 168-170.

¹⁷² Šādd al-izār 280. *Muḡmaḥ-i faṣṫḥi*, jahr 728 (3.40). Kadkanī 253, 256-257.

¹⁷³ *ʿIqd ul-ʿulū li-l-mawqif il-aʿlā*, Teheran 1311, 65.

¹⁷⁴ Hier 368.

¹⁷⁵ ʿAbdalḡāfir: *Siyāq*, 25a, 8-25b, 8-Šarīfīnī 69a, 10-69b, 5. Kadkanī 255, unten.

einen kopf hat, der wie eine indische melone aussieht¹⁷⁵, Ibn as-Sardānī jemand, dessen vater in Sardinien militärdienst geleistet hat¹⁷⁶, Qābisī jemand, dessen onkel den turban so windet, wie man es in Qābis (Gabès) zu tun gewohnt ist¹⁷⁷.

Mas'ūd-i Kayhān braucht Mihnī als bezeichnung für das gebiet, nicht für den stamm¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Qāḍī 'Iyāḍ: *Tarīḥ al-makūrīk*, 4, 454, 3.

¹⁷⁶ *Tarīḥ* 3, 336, apu.

¹⁷⁷ *Tarīḥ* 4, 621, 9-10.

¹⁷⁸ *Ğıǧrāfıyā-yı mufaṣṣal-ı İrān*, teil 2, siyāsi, Teheran 1311, 252.

21. ANHANG 1: FRÖHLICHKEIT BEI SPÄTEREN MYSTIKERN

EINIGE EINZELGÄNGER

Es wäre übertrieben zu behaupten, Abū Saʿīd habe mit der fröhlichen stimmung, von der er so stark abhing und in die er sich immer wieder zu versetzen suchte, der islamischen mystik eine neue richtung, eine wendung ins jubilierende, zu geben vermocht. Er muss aber – das liegt in der natur der sache – seiner nächsten umgebung als vorbild und als erzieher einen impuls dieser art vermittelt haben. Wie weit die wirkung reichte, ist nicht zu erkennen.

Verfehlt wäre es auch, über das, wo fröhlichkeit die mystik beherrscht, einen einfluss Abū Saʿīds, sei es durch anhänger oder durch die anregungen der schriften und erzählungen über ihn, annehmen zu wollen. Natürlich kann das beispiel Abū Saʿīds durch die lektüre seiner biografie überall und jederzeit schule gemacht haben. Es wäre also durchaus denkbar, dass ein türke auf dem Balkan im 17. jh. n. Chr. von Abū Saʿīd unmittelbar beeinflusst worden ist. Aber die bahn der einwirkung muss in jedem falle nachgewiesen werden.

Die folgenden beispiele fröhlicher mystiker stehen allesamt in keiner nachweisbaren historischen beziehung zu Abū Saʿīd, sondern stellen wenigstens für unser trübes auge – nur fälle innerer verwandtschaft, morfologischer ähnlichkeit, dar. Eine systematische durchsicht der werke, die prosopografisches material enthalten, würde dutzende von weiteren nimen beibringen. Wir begnügen uns hier mit einer kleinen auswahl, um wenigstens anzudeuten, dass Abū Saʿīd nicht der letzte seiner art war und doch seinen besonderen schritt hatte.

Zuerst sein leiblicher nachkomme Abū l-Barakāt Muḥammad b. Abi l-Faḍā'il, der das ribāṭ al-Baṣṭāmī in Bagdad leitete und 596/1200 gestorben ist. Er war wohlthätig und nützte, wie wir erfahren, die vom gesetz zugelassenen genüsse reichlich aus¹.

Dann ist ein anderer leiblicher nachkomme Naḡm ad-dīn 'Abdallaṭīf b. Muḥammad III. Abi l-Barakāt Mūsā, der 787/1385 verstorbene gross-scheich (ṣayḥ aṣ-ṣuyūḥ) von Aleppo, zu nennen^{2a}. Von ihm heisst es,

¹ Ibn as-Sū'ī 37-38

^{2a} Hier 463. 'Asqalānī: *Diras*, nr 2503 (2, 410). Naḡmī: *Sufumūn*, 26-28. Kudkani 255.

er sei sehr menschenfreundlich und stets leutselig gewesen und habe auch die andern leute aufgeheitert. Er habe die exerziten geliebt, aber unter den gleichgesinnten kostbare kleider getragen und ihnen die erkenntnisgeheimnisse, die er von grossen şüfiyya erfahren habe, gelüftet. Sein vorfahre Abū Sa'īd sei der erste gewesen, der den şüfiyya den *naşīb* auferlegt habe. Was damit gemeint ist, ist mir unklar.

Nach Aleppo gehört auch ein Muḥammad al-Ḥurāsānī an-Nağmī (gest. 925/1519), der von auswärts gekommen war und mit seinen *ṣamā'*veranstaltungen, in denen die blasinstrumente *mawṣūf* und *kahhāba* erklangen², bei gestrengen herren zuerst auf widerstand stiess, diesen dann aber brechen konnte. Muḥammad al-Ḥurāsānī war von gottes freundlichkeits- und schönheitsseite eingenommen (*ḡamālī al-ma'rah*), vermochte seine zuhörer in innere bewegung zu bringen, war selber fröhlich und gern in versammlungen der freude³.

In Ḥamāh fiel durch seine fröhlichkeit ein nachkomme 'Abdalqādir al-Ġūlānis auf: Šaraf ad-dīn Abū l-Ḥusnā 'Abdarrazzāq b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥasanī al-Ḥamawī as-Šāfi'ī al-Qādiri (gest. 901/1544). Auch er »war ein kind von gottes freundlichkeit und schönheit (*ḡamālī al-ma'rah*), war aufgetan und heiter. Die gezwungenheiten hatte er abgetan und machte sich keine sorgen über entgangenes glück. Er war von überbordender grosszügigkeit, eine beachtliche standesperson, angenehm umgänglich, mit vollendetem geschmack, kümmerte sich nicht um geld und gut, nicht darum, ob es wenig oder viel, reichlich oder kärglich vorhanden war, nicht um kleidung, ob sie weich oder rauh war, hässlich oder schön aussah. Er gab alles dahin, selbst das gewand, sparte nicht für die not, dachte nicht an die grosse zahl seiner gäste und nicht an die überzahl seiner verpflichtungen, die ihm die unterschiedlichkeit seiner gäste auferlegte. Sein wort galt etwas bei seinen mitbürgern, und mit fleiss und hilfsbereitschaft stand er ihnen uneingeschränkt bei«. In den gebäulichkeiten des grossvaters des berichterstatters Ibn al-Ḥanbalī zu Aleppo führte er nächtliche *ṣamā'*veranstaltungen mit tamburinen und flöten durch⁴.

Ibn al-'Arabī berichtet von einem Abū Muḥammad 'Abdallāh

² Dozy s.v. *māṣūf*, wurzel *msl*. Henry George Farmer: *Islam, Musikgeschichte in Bildern*, hg. v. Heinrich Besseler und Hans Schneider, III, 3, Musik des Mittelalters und der Renaissance, Lieferung 2, Leipzig [1966], 46 und 52 (*mawṣūf*).

³ Ibn al-Ḥanbalī: *Durr al-habab*, 2, 1, 181-182. Teile daraus bei Ġazālī: *Kawākib ṣā'ira*, 1, 91.

⁴ *Durr al-habab* 1, 2, 779-780.

b. al-Ustād al-Mawrūrī⁵ aus dem 6./12. Jh., dass er von der gelösthheit (*hasf*) beherrscht gewesen sei. Wenn seine schüler, die »beklommen« waren, ihm etwas beklommenheit wünschten als gegengewicht zu seiner gelösthheit, fragte er sie, was gelösthheit denn sei. Wenn er zur antwort erhielt: Barmherzigkeit, fragte er weiter, was beklommenheit denn sei. Sagten sie: Strafe, so beiet er: O gott, befördere mich nicht aus deiner barmherzigkeit in deine strafe!

Die fast hundertjährige Fāṭima ■ Ibn al-Muṭannā, die Ibn al-'Arabī in Sevilla kannte, spielte tamburin und freute sich darüber, dass gott sie erwählt hatte und, wie sie sagte, auf sie eifersüchtig war⁶.

Ein schrulliger einzelgänger der heiteren art war Abū Bakr al-Hadīdī (gest. 925/1519 in Medina). Er machte vierzig jahre lang die pilgerfahrt und brachte den armen Mekkas allerlei nützliche dinge zum leben mit. Er bettelte für die armen und liess sich dabei nicht abschütteln. Mit gleicher frechheit schnitt ■ jedem mann, der einen langen schnurrbart trug, diesen mit einer grossen schere ab, die er stets bei sich hatte. Dieser kauz war — so berichtet die überlieferung — beherrscht von gelösthheit (*hasf*) und heiterkeit (*inṣirāḥ*), und nur er vermochte einen Muhammad b. 'Inān, wenn dieser beklommen war, aufzuheitern, und zwar schon durch sein blosses erscheinen⁷.

ŠADILYYA

Der šādīlī Ahmad Zarrūq (gest. 899/1493), rechtsgelehrter und šūfī zugleich, bekundete eine ausgesprochene neigung, in der šūfīk schulen und stile zu unterscheiden. Dabei sah er vereinfacht eine šūfīk des laien bei Muḥāsibī, eine šūfīk des rechtsgelehrten bei Ibn al-Ḥāḡḡ, des traditionariers ■ Ibn al-'Arabīs *Sirāḡ* (?), eine šūfīk des devoten ('ābid) in Ġazzālīs *Minhāḡ*, eine šūfīk des weltverzichters in Quṣayrīs *Risāla*, des religiosus (*nāsik*) ■ Abū Ṭalīb al-Makkīs *Qūt* und in Ġazzālīs *Iḥyā'*, des denkers (*ḥakīm*) ■ Ḥātimīs (Ibn al-'Arabīs?) büchern, des logikers bei Ibn Sab'īn, des naturphilosophen in Būnīs *Asrār* und des grundlagentheologen (*uṣūlī*) bei Šādīlī⁸. Die grund-

⁵ *Rūḥ al-quds*, Damaskus 1970, 100, oben R.W.J. Austin: *Sufis of Andalusia*, 102. *Rūḥ al-quds* 1964, 63 druckt Mawzūrī: 1970, 99 verschlimmbessert Marwazī. Mawrūr ■ Morón.

⁶ Austin: *Sufis of Andalusia*, 25-26. *Futūḥ al-makkiyya*, kap. 178 (nach dem gedicht auf 'ilā, Kairo 1329, 2, 347-8 Kairo 1293, 2, 459).

⁷ Ġazzi, *Kawākib ṣā'ira* 1, 119, 14-23.

⁸ *Qawā'id al-raḡawwaf*, Kairo 1968, ar 59 (p. 35). Zitiert bei Fāṭima al-Yaṣṣīyya: *Rihla ilā l-ḥaqq*, ohne ort und jahr, ■.

lagentheologie definiert er einmal als ein mittel, die richtige glaubenslehre zu finden, und die sūfik — höher — die gewissheit zu stärken⁹. Für eine deutlichere abgrenzung der sāḡiliyya von Gazzālī zieht er das alte gebot heran, gott so anzubeten, als sähe man ihn, oder doch, als wisse man, dass gott einen sehe (*liḥsān*)¹⁰. Das erste sei typisch für die sāḡiliyya, mit dem zweiten begnüge sich Gazzālī¹¹. Die devoten bezeichnet Zarrūq als arbeiter, die weltverzichter als leute, die es mit dem »lassen« der dinge hätten, und die erkennen, um die es ihm geht, als menschen, die sich gedrängt fühlen, den blick auf gottes allgegenwärtiges und durchgreifendes handeln zu richten¹².

Zur näheren bestimmung des standorts der sāḡiliyya bedient er sich noch anderer gegensätze. Es gebe sūfiyya, so schreibt er, die vom »bedürfnis nach gott« (*al-faqr ilā llāh*), und andere, die vom »genughaben« an gott (*al-ḡinā bi-llāh*) gezeichnet seien. Die ersten hätten eher eine stumpfe zunge, die zweiten gäben eher etwas volle töne von sich. Zu den ersten, den »armen«, rechnet er einen Ibn Abī Ḡamra¹³, zu den zweiten, den »reichen«, 'Abdalqādir (al-Ḡilānī, gest. 561/1166), Abū Ya'azzā (gest. 572/1177)¹⁴ und die breite masse (*ʿamma*) der neueren sāḡiliyya. Man wird unter den »bedürftigen nach gott« solche verstehen müssen, die sich noch um eine mentale annäherung an gott bemühen, und unter den »an gott genughabenden« solche, die, gottes voll, an nichts anderes mehr denken. Zarrūq spricht noch von einer dritten gruppe, bei der bald das eine bald das andere vorherrsche, und stellt diese am höchsten, weil dieses schwanken auch beim profeten die regel gewesen sei¹⁵. Schliesslich behauptet Zarrūq, während alle anderen sūfiyya ihre lehre auf mehrere grundverhaltensweisen zurückführten, stellten die sāḡiliyya als einzige ihre lehre auf ein einziges fundament, nämlich auf das prinzip, das planen gegenüber gott sowohl in den dingen, die gott verhängte (*qahrīyyāt*), als auch in denen, die er befahle (*amrīyyāt*)¹⁶, fallen zu lassen (*isqāf at-tadbīr*). Das bedeute neben der befolgung der vorschriften die

⁹ *Qawā'id* nr 56 (p. 33; nr 6 (p. 5).

¹⁰ *Luma'* 6, 7-8.

¹¹ *Qawā'id* nr 56 (p. 33).

¹² *Qawā'id* nr 10 (p. 8).

¹³ Gemeint ist wohl 'Abdallāh b. Sa'd (hier 10, anm. 72, Brockelmann GAL, suppl. I, 635).

¹⁴ *El* 7 s. v.

¹⁵ *Qawā'id* nr 167 (p. 105).

¹⁶ Vgl. hiervorn 73-77.

einsicht, dass überall gottes gnade (sic) walte, und die ergebung in seine weisheitsvollen entscheidungen¹⁷.

Dieses bild, das Zarṛūq von seiner gruppe entwirft, hat sich durch die arbeiten Abū l-Wafā al-Ġunaymī al-Taftāzānīs über Ibn 'Aṭā'ullāh as-Sikandari¹⁸ und Paul Nwyias über Ibn 'Abbād ar-Rundi¹⁹ bestätigt. Der kern der ursprünglichen sāḍiliitischen mystik, die man als »klassizistische« (neoklassisch) bezeichnen könnte, ist die übergabe seiner selbst unmittelbar in gottes hände, ohne sich durch werke vor ihm ausweisen zu wollen.

Die traditionellen gegensatzpaare furcht und hoffnung, bekommenheit und gelösthheit treten bei den sāḍiliyya hinter die grosse aufgabe dieser unmittelbaren auslieferung an gott zurück. Im allgemeinen gilt auch hier, wie in der alten klassik, die forderung, dass jeweils beide gegensätze wirken und gegeneinander ausgewogen sein sollten. Furcht und hoffnung sollten allerdings – und das wurde schon in der klassischen sufik oft verlangt – keine angst vor der hölle und keinen wunsch nach dem paradies enthalten, sondern die furcht der einsicht in gottes grösse und die hoffnung dem wissen um gottes güte, dem »gutdenken von gotte«, entspringen. Ibn 'Aṭā'ullāh schrickt vor dem scheinbaren widerspruch nicht zurück, dass das bewusstsein von der armiseligkeit dessen, was man vorzubringen hat, die türe sowohl der hoffnung²⁰ als auch der furcht²¹ zu öffnen vermöge. Nach ihm ist die voraussetzung für die hoffnung aber schon gegeben, wenn man das ins auge fasst, was einem von gott zufliesst, und nicht das, was man scheinbar selbst leistet²².

Mehr raum nimmt in den erörterungen der sāḍiliyya der gegensatz bekommenheit ~ gelösthheit ein. Ibn 'Abbād behauptet, Abū l-Ḥasan al-Šāḡili habe darüber ausführlicher gehandelt als jede andere šūfische autorität, und teilt folgende darlegung Šāḡilis mit²³:

¹⁷ *Qawā'id* nr III (p. 45).

¹⁸ Ibn 'Aṭā'ullāh as-Sikandari *wa-taṣawwufuh*, Kairo 1958.

¹⁹ Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390), Beirut 1961 (Recherches 17).

²⁰ Paul Nwyias: Ibn 'Aṭā'ullāh *en 709, 1309, et la naissance de la confrérie sāḍili*; *Édition critique et traduction des Hikam* Beirut 1972, 110-111. Zitiert hier und im weiteren als *Hikam* Nr. 48 (= *Recherches Nouvelle Série A. Langue arabe et pensée islamique* Tome 2).

²¹ *Hikam* nr 17, 141.

²² *Hikam* nr 17, 141.

²³ *Šarḥ Ibn 'Abbād ar-Rundi 'alā maṭn al-Hikam li-Ibn 'Aṭā'ullāh as-Sikandari*, am rand der kommentar des Šarḡāwī, Kairo 1303, zwei teile in einem bund, 1, 72-73. Zitiert als *Šarḥ al-Hikam* Bemerkungen dazu bei Paul Nwyias: Ibn 'Aṭā'ullāh, 261-262.

Bekommenheit und gelöshheit.

Der mensch ist von ihnen nicht frei, und sie wechseln wie nacht und tag. Gott billigt die knechtlichkeit deinerseits in beidem.

Wessen nu (stimmung) die bekommenheit ist, der kennt deren ursache oder kennt sie nicht. Die ursachen der bekommenheit sind drei: 1) Eine sünde, die du begangen hast. 2) Etwas weltliches ist dir verloren gegangen oder fehlt dir. 3) Ein unrechthandelnder quält dich in deiner person oder in deinem besitz, oder er wirft dir religionsfremdheit (21) oder ähnliches vor. Wandelt dich die bekommenheit aus einer dieser ursachen an, so erfordern die knechtlichkeit, dass du auf das wissen zurückgreifst und dies in die tat umsetzt, wie gott dir befohlen hat. Wenn es sich um eine sünde handelt, durch busse, reue und bitten, sie ungeschehen zu machen. Wenn es sich um den verlust oder das fehlen von etwas weltlichem handelt, durch ergebung, zufriedenheit und innere zustimmung. Wenn es sich um die schädigung durch einen unrechthuenden handelt, durch geduld und ausharren. Hüte dich davor, dir selbst unrecht zu tun! Damit würden sich zwei unrechte in dir vereinigen: das unrecht, das dir ein anderer getan, und das unrecht, das du dir selbst antust. Verwirklichst du die geduld und das ausharren, wenn du das auf dich genommen hast, so wirst du dafür mit grossherzigen belohnt, so dass du verzeihst und darüber hinwegsiehst, manchmal auch mit dem licht der zufriedenheit, so dass du dich dessen, der dir unrecht getan, erbarmst und für ihn betest und dass dann dein gebet erhört wird – und wie schön ist das, wenn gott sich durch dich dessen erbarmt, der dir unrecht getan hat! Dies sind die gründe der gerechten (sādhiqīn), barmherzigen, »vertraue auf gott, gott liebt, die auf ihn vertrauen« (sure 3, 159) – Wandelt dich aber eine bekommenheit an, ohne dass du eine ursache dafür erkennst, nun der nu (stimmung) besteht eben aus zwei nuen, einer nacht und einem tag. Die bekommenheit gleicht sehr der nacht und die gelöshheit sehr dem tag. Wandelt dich eine solche bekommenheit ohne eine dir erkennbare ursache an, so ist es deine pflicht ruhig zu sein²², ruhig zu sein gegen dreierlei: gegen reden, gegen sich bewegen und gegen etwas wollen. Verhältst du dich so, so verschwindet vor dir bald die nacht durch aufgehen der sonne des tages, oder ein gestirn erscheint, durch das du den weg findest, oder ein mond, der dir helle spendet, oder eine sonne, in der du wieder klar siehst. Die sterner sind das wissen, der mond der monismus, die sonne die (höhere) erkenntnis. Wenn du dich in der finsternis deiner nacht bewegst, entgehst du selten dem verderben. Halte dich an sure 28, 73: »In seiner barmherzigkeit hat er euch die nacht und den tag gemacht, damit ihr in der nacht ruht und am tag nach seiner (gottes) glüte streht. Vielleicht wendet ihr dankbar sein«. Das ist der sinn der knechtlichkeit in beiden arten bekommenheit.

Auch dessen nu die gelöshheit ist, kennt dafür eine ursache oder kennt keine. Die ursachen sind wiederum drei: 1) Gesteigerter gehorsam gegen gott oder der empfang einer gunst von seiten des heren, zum beispiel wissen und erkenntnis. 2) Gesteigertes weltliches gut durch erwerb, gunsterweisung, geschenk oder zuwendung. 3) Lob und preis seitens der menschen, hinwendung der menschen

²² Das übernahm Ahmad b. 'Aḡḡa in seinen *Mīrāj*; Jean-Louis Michon: *Le naufi muraqin Ahmad ibn 'Aḡḡa (1746-1809) et son Mīrāj*, Paris 1973, 219.

zu dir, weil du für sie beten sollst, und handküsse, die sie dir geben. Wandelt dich die gelösthcit aus einer dieser ursachen an, so erfordert die knechtlichkeit, dass du darin eine auswirkung des göttlichen wohlwollens und der göttlichen gnade erblickst. Hüte dich davor, etwas deiner seele (dir selbst) gutzuschreiben, und festige die seele dagegen, dass sich die furcht vor dem verlust dessen, was dir gewährt worden ist, an sie hefte, da du dann zu verabscheuen wärest! Das, wenn es um den gehorsam und eine gunst von seiten gottes geht. Doch auch das gesteigerte weltliche gut ist ein wohlwollen (gottes), genau wie das erste. Fürchte die gefahren, die darin liegen! Loben und preisen dich die menschen, so erfordert die knechtlichkeit dankbarkeit für die gnade, dass er dich den anderen nicht offen gezeigt hat, und fürchte dich davor, dass gott ein räuberchen dessen, was in dir verborgen ist, zeigen und die dir am nächsten stehenden menschen dich dann verabscheuen könnten! Das sind die betragensregeln für beklommenheit und gelösthcit in der knechtlichkeit. — Was aber die gelösthcit betrifft, für die du keine ursache kennst, so ist die wahre knechtlichkeit die, dass du das hetteln, die zudringlichkeit und die angriffe gegen frauen und männer unterlässt, außer du sagst bis zum tod: Mach heil, mach heil! Das sind die betragensregeln für beklommenheit und gelösthcit in der knechtlichkeit allesamt, wenn du vernünftig bist.

In diesen und anderen ausführungen Sāgilis bei Ibn 'Abbād ur-Rundi hat man den anstoss zu den darlegungen des spanischen karmeliten Johannes vom Kreuz (gest. 1591 n. Chr.) über *aprieto* »bedrängnis« und *anchura* »innere weite« und über die *noche oscura* »dunkle nacht« der seele erkennen wollen²⁵. Dies ist inzwischen widerlegt worden²⁶.

Nach Sāgili hat ein scheid den menschen nicht in *plage* (*ta'ab*), sondern zu ruhe und frieden (*rāha*) zu führen²⁷.

Die einstellung zu dem begriffspaar beklommenheit — gelösthcit innerhalb der gruppe der sāgiliyya schwankte von person zu person. Rein äusserlich, dem gehalten nach, war Abū l-'Abbās al-Mursī (gest. 685/1287) vorwiegend beklommen und tat sich im zusammensein mit weltmächtigen nicht auf²⁸. Auch theoretisch sprach er sich entschieden für die beklommenheit aus, weil sie die unversehrtheit besser gewährleiste²⁹. Doch ist bei den beiden begriffen *basṭ/inḥisāy* und *qubḍ/inqibāḍ* besonders im arabischen westen vorsicht am platz, da nie oft nur die freude und die unlust, mit menschen zu verkehren, und weniger

²⁵ Miguel Asín Palacios: *Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz*, Al-Andalus 1, 1933, 7-79. Der übersetzte abschnitt spanisch dort 41-43, mit abweichungen.

²⁶ Nwyia: *Ibn 'Abbād de Ronda*, 28-41. Louis Gardet: *La langue arabe et l'analyse des « états spirituels »*, Mélanges Louis Massignon, Damaskus 1957, 2, 230.

²⁷ Ibn 'Aṣṣ'allāh as-Sikandarī: *Lafā'if al-mīnān*, kap. 1 (gegen den schluss) und kap. 4; Kairo ohne jahr, 53, 3: 62, 18-19.

²⁸ Kawḥan: *Tabaqāt as-sāgiliyya al-kubrā* (= *Qāmī' al-karāmāt*), 62.

²⁹ Ibn 'Aṣṣ'allāh: *Lafā'if al-mīnān*, kap. 8 (p. 111).

innere zustände bezeichnen³⁰. So gab sich — um ein beispiel zu nennen — der lehrer Ibn 'Abbās in Salā, Ibn 'Asir (gest. 765/1363-4) seinen schülern und besuchern nie zugänglich (*lā yanbasij*) und lebte zurückgezogen. Um so erstaunter war man, als er Ibn 'Abbād freundlich empfing und mit ihm lachte. Am geburtstag des profeten zeigte er sich, wie es die etikette verlangte, fröhlich³¹. Aber ein Muḥammad b. Ġāmi, zuerst grosser reisender, dann gelähmt, der über hundert jahre alt geworden sein soll und den al-'Arabī ad-Darqāwī (gest. 1239/1823) noch gekannt hat, war in dauernder beklommenheit, so dass Darqāwī von ihm sagt: »Gott enthüllte seinen hohen namen 'der Verenger' (*al-qābiḍ*) in ihm«³², das heisst liess seine eigenschaft oder tätigkeit des zusammendrückens an diesem Ibn Ġāmi sichtbar werden. Muḥammad as-Sammān (gest. 1189/1775) in Medina dagegen war ein mensch der gelöstheit, der freundlichkeit, des lichts, der erkenntnis und der vollkommenheit³³. Von zwei brüdern in Aleppo im 10./16.jh. war der eine auf die betrachtung der freundlichkeit, der andere auf die betrachtung der erhabenheit gottes gerichtet³⁴.

In der theorie über die zustände überwiegt die alte befürchtung, gelöstheit könne eine missachtung der gebote mit sich bringen und den menschen der lust wieder zuführen. Ibn 'Aṭā'allāh schreibt: »Die erkennen sind von grösserer furcht erfüllt, wenn sie in die gelöstheit gestellt werden, als wenn sie in die beklommenheit geraten. Im rahmen des höflichen benehmens bleiben nämlich in der gelöstheit nur wenige. Von der gelöstheit nimmt die triebseele ihren anteil mittels der freude. An der beklommenheit dagegen hat die triebseele keinen anteil«³⁵. Ein merkmal für die unreife ist es, wenn man durch eine gabe gelöst und durch eine verweigerung beklommen wird³⁶. Unter heranziehung von sure 4, 11: »Ihr wisst nicht, welcher von ihnen euch nützlicher ist«, und unter verwendung des von Šādīlī vorgezeichneten bildes deutet er auf die möglichkeit hin, dass einem in der nacht der beklommenheit dinge zuteil werden, die man in der helle des tages der gelöstheit nicht bekommt³⁷. Andererseits lässt er die gelöstheit

³⁰ Vgl. Sarrāḡ hier 189.

³¹ Ibn Qunfud: *Uns al-fuḡir*, 9. Nawa: *Ibn 'Abbād*, 61-64. Ein anderes beispiel bei O. Houdas: *Tarikh ex-Saoudan*, Franz. 85 arab. 52.

³² Al-'Arabī ad-Darqāwī: *Rasā'id*, lith. Fez 1318/1901, 180, 22-23.

³³ Kawhan 146. Unklar ist 'Iwād al-Buhārī, ib. 248.

³⁴ *Diḡr al-fuḡah* 2, 1, 405, 5.

³⁵ *Hikam* nr. 11, 76.

³⁶ *Hikam* nr. 16, 139.

³⁷ *Hikam* nr. 17, 142.

der erkennen über lobeserhebungen, die sie hören, gelten, weil sie wissen, dass diese lobsprüche letztlich ein geschenk gottes sind, und sieht den grund für die beklommenheit der blossen asketen, die von anderen gelobt werden, in ihrer furcht, menschenlob könne ihrem innern schaden³⁹, also etwa gleich, wie Sāḡilī die sache dargestellt hat⁴⁰. Am höchsten bewertete er den rang, auf dem man über beide zustände hinaus ist⁴¹, nach dem altbekannten schema⁴². Darqāwī sieht die gleichen gefahren wie Ibn 'Atā'allāh. Er erzählt von einem sūfī, der aus seiner gelöstheit nicht mehr herauskam und sich von ihr dazu hinteissen liess, verpönte und verbotene taten zu begehen⁴³. Er fürchtet, seinen fuqarā' könne auch durch ungehemmte nichtsūfīyya, die von der gelöstheit beherrscht seien, ein leid widerfahren⁴⁴. Auch er fasst es als ein zeichen für immer noch festsitzende weltliebe auf, wenn man über einen verlust beklommen und über einen gewinn innerlich gelöst werde⁴⁵.

Bei dem begriffspaar traurigkeit und freude, das im herkömmlichen sūfischen system weniger verankert ist, tritt in den schriften der Sāḡilīyya die freude etwas stärker hervor. An sich wird zwar das gleichgewicht und eine möglichst geringe menge beider zustände empfohlen⁴⁶, aber traurigkeit über verstosse gegen das religiöse gebot, falls mit dem entschluss gepaart, solche in zukunft zu vermeiden, und traurigkeit über das ausbleiben der inneren schau werden nicht gerügt⁴⁷. Ausserdem kommt es darauf an, worüber man sich freut; ist es ein gutes, das bleibt, so ist nichts dagegen einzuwenden⁴⁸. Ja hat man den blick von sich selbst abgelenkt und auf gott gerichtet, so sollte eigentlich alle traurigkeit verschwinden. Darqāwī wittert hinter dem griesgram und kummer seiner mitbrüder diesen orientierungsfehler und glaubt sie versichern zu können, dass bei einer hinwendung zu gott alle diese wolken der trübsal verschwänden⁴⁹. Ibn 'Abbād ar-Rundi hatte seinen lesern ans herz gelegt, hinter allem,

³⁹ Hikam nr 16, 138.

⁴⁰ Hier 474.

⁴¹ Hikam nr 11, 75.

⁴² Hier 192, 293.

⁴³ Rasā'il 155.

⁴⁴ Rasā'il 150.

⁴⁵ Rasā'il 91.

⁴⁶ Hikam nr 25, 208.

⁴⁷ Hikam nr 8, 45, nr 11, 71, nr 25, 206.

⁴⁸ Hikam nr 27, 241.

⁴⁹ Rasā'il 199, oben.

was einem begegne, auch hinter dem unangenehmen, das wohlmeinende (sic) walten gottes zu erkennen und es daher in der liebe zu gott hochzuschätzen — was Zarrūq ja dann auf seine art wiederholt hat⁴⁹. Bei einem krabbelnden tierchen, das sich auf einen setze

schreibt Ibn 'Abbād — solle man daran denken, dass gott es habe kommen lassen, bei einer wurmsliebigen bohne, dass gott einem dadurch seine aufmerksamkeit zeigen wolle⁵⁰. Er erinnert an sure 7,69: »Gedenkt der wohlthaten gottes, vielleicht dass es euch dann gut ergeht!« und an das unechte profetenwort: »Erquickt euer herz stunde für stunde!« Nach Ibn 'Abbād führt die gewissheit, dass alles von gott komme, zur freude⁵¹. Zusammenfassend rät er in der kurzen abhandlung nr 15 seiner *Rasā'il suḡrā*⁵²:

Wenn sich also der mensch in einer gehorsamstat erblickt, so freue er sich über die gnade, durch die sie ihm sein herr geschenkt hat ohne eigenes verdienst und ohne eigenes ruten! Wie manchem wird sie nicht geschenkt!...

Auch wenn er sich in einem zustand des glücks erlebt, wie körperlicher gesundheit und genügendem lebensunterhalt, selbst wenn es wenig sein sollte, so freue er sich darüber und danke seinem herrn dafür, in dem wissen, dass er dessen nicht wert ist und es ihm nicht einfach zusteht!...

Auch wenn der mensch mit armut heimgesucht oder von krankheit oder weltlichem unglück betroffen wird, so freue er sich darüber, denn dadurch⁵³ wandelt er den weg der gottesfreunde und rechtschallenen! Und er freue sich über die gnade seines herrn, die darin besteht, dass das unglück nicht noch schlimmer ist, wie ja ganze scharen von menschen viel härter angefasst werden!.

Auch wenn ihm das unheil einer verfehlung, gleichgültigkeit oder unhöflichkeit (gegen gott) widerfährt, so lasse er die huld und die verborgene gnade, die darin liegt, nicht ausser acht! Ob es gerade die verfehlung eine ursache, dass der mensch wieder furcht (vor gott) empfinden lernt, sich die selbstgefälligkeit austreibt und zuflucht bei seinem herrn sucht.

Auch wenn der mensch sich zur lehrmeinung einer anerkannten autorität der religion bekennt und unverzüglich einen darin bewanderten theologen findet, bei dem er die lehre studieren kann und der sie selbst von seinen lehrern und diese ihrerseits von ihren lehrern bis auf die betreffende autorität zurück gelernt haben, so freue er sich darüber und danke gott dafür! Wie mancher betet einem neuerer nach oder erfindet selbst neuerungen und geht dadurch zugrunde!

Auch wenn der mensch einen süßsüßlichen, der den pfad des heiligen her-

⁴⁹ Hier 471-472

⁵⁰ *Rasā'il suḡrā* nr 2 (p. 15) = Ibn 'Abbād de Ronda 1335-1390, *Lettres de direction spirituelle*, ed. Paul Nwyia, Beirut 1958 (Recherches 7)

⁵¹ *Rasā'il suḡrā* nr 3 (p. 37); nr 8 (p. 50, 54, 63, 65, 67); nr 9 (p. 82, 83, 89); nr 10 (p. 92).

⁵² *Rasā'il suḡrā* p. 103-105 übers. Nwyia, *Ibn 'Abbād de Ronda*, 207-209

⁵³ Lies *ḥidmā*

kommens beschreitet, für sich findet, so freue er sich darüber und danke gott dafür! Wie manchen menschen machen die irrllehrer und neuerer sich zum spielball und richten ihn damit zugrunde!...

Auch wenn der mensch einen gefährten oder mitbruder hat, in dessen gesellschaft seine religion sauber bleibt und mit dem zusammen er auch annehmlichkeiten in seinem weltlichen leben erfahren darf – gatte und gattin gehören zum beispiel hierher – so freue er sich darüber und danke gott dafür! Wie mancher wird mit einem gefährten heimgesucht, in dessen gesellschaft seine religion und seine welt schaden leiden und von dem sich zu lösen er keine möglichkeit sieht!.

Auch wenn der mensch in eine arbeit gestellt wird, in der er sein auskommen findet, freue er sich darüber und danke gott! ²⁴ Wie mancher hat das unglück, zu menschen seine zuflucht nehmen zu müssen, ist zur arbeit unfähig und weder zufrieden noch geduldig!.

Steht er in einem werk der frömmigkeit wie koranunterricht und anderem, so denke er an den damit verbundenen himmelslohn, sei beim unterricht so mild wie möglich, behandle keinen schüler grob und ungerecht und habe dabei seinen herrn vor augen!

Auch wenn er einen solchen rat (wie ich ihn hier gebe) hört oder geschrieben sieht, danke er seinem herrn dafür und freue sich darüber! Wie mancher lebt in ständiger begleitung von gleichgültigkeit und unaufmerksamkeit oder möche sich beraten lassen und findet keinen ratgeber!...

Die grundlage von allem ist die ehrliebe bedürftigkeit nach gott und das flehen an ihn, er möge einem das gelingen geben und einem dazu verhelfen. Wer das erhält, freue sich darüber und danke gott dafür! Wie mancher wird mit der stolzen selbstbetrachtung und mit dem vertrauen auf seinen eigenen verstand und auf seine schlaueit heimgesucht!...

Alles, was wir hier aufgezählt haben, von anfang bis ende, ist enthalten in dem satz, der als wort des profeten in der echten spruchtradition überliefert wird und alldä lautet: »Seht auf den ²⁵, der tiefer steht als ihr, nicht auf den, der über euch steht, denn jener taugt besser dazu, dass ihr die wohltat gottes an euch nicht versattet!... ²⁶

Ibn 'Aqā'illāh ermahnte seine leser, auch über den eigenen gehorsam sich nur dann zu freuen, wenn man daran denke – und das ist die bekannte vorbedingung – dass er gottes gnadengeschenk ist; sure 10, 58: »Sprich: Über gottes güte und barmherzigkeit, darüber sollen sie sich freuen« ²⁷. Zu dem profetenwort: »Meine augenweide ist ins ritualgebet gesetzt«, glaubte er sagen zu dürfen, damit sei nicht die freude an, sondern beim ritualgebet gemeint und es seien nicht der profet, sondern die menschen angesprochen. Sie würden aufgefordert,

²⁴ Vgl. Qutayri, *Riāḍa*, kap. tawakkul koran 3, 49.

²⁵ Lies man.

²⁶ *Concordance* 2, 335. s.v. yaddaru. Zum gedenken dieser art vgl. Ritter: *Meer der seele*, 229.

²⁷ *Hikam* nr 8, 55.

im gebet ihre gedanken zum spender aller gnaden zu erheben: sure 6,91: »Sprich gott, dann lass sie in ihrem geplauder weiterspielen!«⁵⁶ Die reine freude an gott ohne alle nebengedanken setzt er in einem brief an einen freund an den schluss von drei arten freude. Er schreibt: »Die menschen verhalten sich angesichts göttlicher gnaden (*minan*), die ihnen zuteil werden, auf dreierlei art. 1) Der eine ist froh (*fariḥ*) über die gnaden, aber nicht im Hinblick auf den spender und geher, sondern über den genuss, den er daran hat. Dieser ist ein gleichgültiger, auf den sure 6,44 gemünzt ist: 'Als sie sich schliesslich freuten über das, was sie erhalten hatten, packten wir sie unversehens'. 2) Der zweite ist froh über die gnaden, insofern er sie als eine gnade von seiten dessen auffasst, der sie gesandt hat, und als ein wohlwollen von seiten dessen, der sie geschickt hat. Auf ihn geht sure 10,58: 'Sprich: Über gottes güte und barmherzigkeit, darüber sollen sie sich freuen! Das ist besser als alles, was sie sammeln'. 3) Der dritte ist froh über gott, ohne dass ihn bei den gnaden ihr äusserer genuss oder die innere dankverpflichtung dafür beschäftigt, sondern der blick auf gott hält ihn von allem, was nicht gott ist, ab; er ist ganz auf ihn eingestellt und sieht nur ihn. Darauf geht sure 6,91: 'Sprich gott, dann lass sie in ihrem geplauder weiterspielen!' Gott offenbarte David: 'David, sprich zu den gerechten: Über mich sollen sie sich freuen, an dem gedenken an mich sollen sie ihren genuss haben!' Gott setze unsere freude und deine in ihn und in seine zufriedenheit! Er stelle uns nicht unter die gleichgültigen, sondern lasse uns den weg der gottesfürchtigen gehen, durch seine gnade und seinen edelmüt!«⁵⁷

Da der kernsatz der sāḡiliyya die menschen auffordert, sich in allen lagen unmittelbar gott zu empfehlen, ist beim befolgen dieser regel schon vom system her kein raum und kein grund für eine traurigkeit. Darum schwingt da, wo sāḡiliyya reden, meist ein underton von fröhlichkeit mit, selbst wenn davon nicht eigens gehandelt wird. Der widerspruch, dass hier beklommenheit mit freude einhergeht, löst sich dadurch, dass die beklommenheit auf einer niedrigeren stufe als die freude an gott angesetzt wird und dort den menschen einerseits vor übertretungen des gesetzes und andererseits vor einer nahrung seiner triehseele zu schützen hat. Wo die freude an gott noch fehlt, ist beklommenheit sicherer als gelösthheit.

⁵⁶ Hikam nr 29, 243.

⁵⁷ Hikam nr 30, 244.

Zum schluss noch ein wort zu 'Alī Nūr ad-dīn al-Yaṣṣīṣī (gest. 1316/1899 in Akko)⁶⁰. Er behauptet schlicht und einfach, jede süfische autorität habe ihren eigenen stil gelebt. Der eine habe die zurückgezogenheit (*ḥalwa*), der andere das exerzitiūm (*riyāḍa*), der dritte das reisen (*ṣiyāha*) gewählt. Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣāḍilī dagegen habe der gottesliche den vorzug gegeben. »Unsere methode (*ṭarīqa*) ■ der weg der liebe zu gott und seinem gesandten«⁶¹. Yaṣṣīṣī's spätgeborene tochter Fāṭima al-Yaṣṣīṣiyya nennt neben anderem den weg der ṣāḍiliyya einen weg der dankbarkeit und der freude über gott (*al-ṭarāḥ bi-llāh*)⁶². Und hier schliessen dann einige hinweise an, die zeigen, dass ihr vater einen bruch mit seinem lehrer vollzog.

Yaṣṣīṣī's lehrer ■ Miṣrāṭa (Libyen). Muḥammad b. Ḥamza Zāfir al-Madānī (auch Madānī), bei dem er 13 jahre als novize und vollzeitbeschäftigter gelebt hatte, hatte seine zöglinge ■ eine harte schule genommen. Als Yaṣṣīṣī dann in Akko seine eigene niederlassung gründete, lastete die unangenehme erinnerung daran noch auf ihm, und er schlug mit seinen jüngern einen andern weg ein, eine methode milder behandlung, wie sie uns von Abū Sa'īd bekannt ist. Er sagt zwar: »Die ṣūfiyya vervielfachten die stufen und standplätze und richteten damit die novizen zugrunde. Madānī kürzte uns den weg ab und sagte: 'Die armut des armen besteht im fallenlassen des pronomens der 1. person. Der weg war früher ein aufstieg, ich habe daraus einen abstieg gemacht. Wie sollten sonst die ṣūfiyya binnen kurzer zeit diesen duft riechen? Früher ging es zwanzig jahre, bis der ṣaḡīr diesen duft roch. Den weg hat der, der wahrhaftig ist, nicht der, der älter ist«⁶³. Und diese wandlung rühmt er auch sich selbst nach, wenn ■ behauptet, bei den alten hätten erst zwanzigjährige gottesdienstliche übungen und exerzitiūn die voraussetzung für die wahrnehmung göttlicher däfte geschaffen, während heute schon dreissig tage weiterführten⁶⁴. Aber sonst schreibt er sich selbst das verdienst zu, den leichteren weg gefunden zu haben. »Die anderen meister sagten zum novizen: Da bist du und dein herr. Wir sagen zu ihm einfach: Da bist du«⁶⁵. Das heisst: Du bist schon in gottes nähe. Bei Madānī, sagt Yaṣṣīṣī, sei ■ ein bettler gewesen und habe die

⁶⁰ Josef van Ess: *Lebanesische Muszellen 6. Die Yassisiyya*, Die Welt des Islams, 16, 1975.

⁶¹ Fāṭima al-Yaṣṣīṣiyya: *Nafuḥāt al-ḥaqq*, Beirut 1963, 106.

⁶² Fāṭima al-Yaṣṣīṣiyya: *Riḥla ilā l-ḥaqq*, Beirut 1373/1954, 45.

⁶³ *Nafuḥāt al-ḥaqq* 216, Redeaufstellung unsicher.

⁶⁴ Ib. 227.

⁶⁵ Ib. 239.

darbāla (kleid) zum schlafen und einen stein als kissen gehabt, heute sei er der angebettelte⁶⁶. Für die fuqarā Madani sei die welt billig und die religion teuer gewesen, hier in Akko sei für sie die welt teuer und die religion billig⁶⁷, das heisst etwas leichtes geworden. Ganz klar setzt er sich von seinem lehrer ab in dem dictum: »Bei Madani habe ich mich abgeplagt. Wir wollen es unseren fuqarā angenehm machen«⁶⁸. In diesem punkt scheint sich die tariqa yaṣrītiyya von der tariqa madaniyya innerhalb der ṣāḡiliyya zu trennen. Doch haben auch andere mystiker behauptet, es ihren schülern leichter zu machen, als sie es bei ihren eigenen lehrern gehabt hätten⁶⁹. Es kann also auch eine selbsttäuschung oder eine vorstellungsschablone mitspielen.

TIGĀNIYYA

Im islamischen westen erlebte die freude zusammen mit der dankbarkeit bei den tiḡāniyya neue förderung. Der gründer des ordens »Aḥmad at-Tiḡāni (1150-1230/1737-1815) soll in umständen zu leben geliebt haben, die auf gottes wohlthat hinwiesen, und soll es als besonderes geschenk gottes betrachtet haben, seine gnade empfinden und dafür dankbar sein zu dürfen. Sogar den glauben erklärte Aḥmad at-Tiḡāni als freude über den (göttlichen) wohlthäter, und freude definierte er als dankbarkeit des herzens«⁷⁰. Obwohl nicht mitglied des ordens der ṣāḡiliyya, lehrte er doch in Tunis mit erfolg Ibn 'Aṣā'allāhs *ḥikam*⁷¹ und verdankt wesentliches den ṣāḡiliyya⁷². Einer, der dann die lehre der tiḡāniyya in Tunesien einführte, Riyāḥi (1180-1266/1766-7-1849-50), war ursprünglich ṣāḡili gewesen⁷³. Ein sonst unbekannter modernerer tiḡāni führt gegen die qādiriyya die anschauung der ṣāḡiliyya ins feld, dass einer, der über gottes gnadengaben freude empfinde und fröhlich sei, höher stehe als einer, der über seine nachlässigkeit gegenüber gott in traurigkeit versinke⁷⁴.

⁶⁶ Ib. 219-220.

⁶⁷ Ib. 234.

⁶⁸ Ib. 192 (*ṭawriḥ al-fuqarā*).

⁶⁹ Mullā Sāḥ hier 343.

⁷⁰ Jamil Ḥ. Abun-Nasr: *The Tāḡaniyya, A Sufi Order in the Modern World* Oxford 1965, 47.

⁷¹ Abun-Nasr 88.

⁷² Trimmingham *Sufi Orders*, 108.

⁷³ Abun-Nasr 63.

⁷⁴ Abū l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abdallāh b. Muḥammad Ḥ. al-Qāḍi al-

BADAWIYYA

Nach einem modernen bildbericht aus Tantā im Unterägypten steht das heiligenfest des Ahmad al-Badawī (gest. 675 [1276]) im zeichen der freude. Der berichterstatter fragte den berühmtesten helwa- und kichererbsenverkäufer am ort nach der beziehung zwischen helwa und kichererbsen einerseits und Ahmad al-Badawī andererseits. Der mann antwortete: Das helwa bereiten und verkaufen wir zum ausdruck der freude darüber, dass uns gott diesen heiligen beschert hat. Die kichererbsen lassen wir von Asyut kommen, trocknen und rösten sie hier und verschenken sie dann als zugabe denen umsonst, die unser helwa der freude (*halwā afrahinā*) kaufen^a.

Das heiligenfest (*mawlid*) Ahmad al-Badawīs gab in vergangenen jahrhunderten oft anlass zu beanstandungen. Die »verbotenen dinge« (*muharramāt*), die sich dabei abspielten, gehören ins gebiet der erotik. Ausdrücklich genannt wird die »ungetrenntheit« (*ihtilāq*) von männern und frauen^b, und deutlich genug ist Sa'rānis mitteilung, dass er seiner frau Fāṭima bt. 'Abdarrahmān in diesem heiligtum die jungfrauschaft nahm^c. Alleingesessene fruchtbarkeitsrituale scheinen sich hier in den schutz Ahmad al-Badawīs begeben zu haben. Die »missbräuche« werden nicht geleugnet, aber entschuldigt. Einem frommen, der an der mischung der geschlechter anstoß nahm, begegnete Ahmad al-Badawī im traum mit dem hinweis auf die gemischte gesellschaft, die bei der pilgerfahrt die ka'ba umwandere: dort habe niemand etwas dagegen^d. Die frage, warum der mächtige heilige nicht einfach selbst zum rechten sehe und das ungesetzliche tun verhindere, beantwortete einer seiner ordensangehörigen mit drei gründen: Erstens stehe Badawī im zwischenreich zwischen tod und auferstehung ausserhalb des kreises der religiösen verpflichtung (*taklif*). Zweitens habe es die fürsorge gottes so eingerichtet, dass wer das heiligenfest Badawīs besuche und sündige oder sich versündigt habe, über kurz oder lang gottes verzeihung erwerbe^d. Drittens — und darum erwähne ich die badawiyya hier — sei Ahmad al-Badawī im nachtodlichen zustand von der gelötheit

^a Alawī at-Tiḡānī al-Šingiti: *Al-'aḍb al-yamīnī* II t-radd 'aw laḥqinā sayyidī Ahmad al-Tiḡānī, lith. ohne ort (magribinisch) 1319.1901, bogen 2, seite 1.

^b Zeitschrift *Al-'Arabi* 150, 1971, 118.

^c Sa'rānī: *Fabaqāt*, I, 186-187 (nr 287).

^d *Fabaqāt* I, 187. In wirklichkeit wird gerade vor gefahren solcher art bei der pilgerfahrt oft gewarnt.

^e So! in anderem zusammenhang tut der besucher des grabes nachher busse. Für verzeihung und busse wird das gleiche wort *tāba* verwendet.

(*basf*) beherrscht und nach Quṣayrī könne die gelöstheit manchmal die anderen menschen so weit mitumfassen, dass der gelöste (*mahsūf*) sich sozusagen von nichts mehr seine stimmung trüben lasse. Abū Bakr al-Qaḥṭabī zum beispiel habe einen wohlmeinenden freund, der ihn wegen des liederlichen lebenswandels seines jungen sohns bedauerte, beruhigt und versichert, er sei schon seit der urewigkeit aus der versklavung an die dinge befreit*.

Aḥmad al-Badawī wird hier also als ein heiliger hingestellt, der seit seinem tod von der gelöstheit beherrscht ist und seine anhänger keineswegs kurzhält. Er sieht in den legenden allerdings nur bei seinen getreuen über fehler hinweg, bei andern versteht er keinen spass.

RIFĀ'IYYA

Die von Aḥmad (ibn) ar-Rifā'ī (gest. 578/1182) im Umm 'Abīda in Mesopotamien gegründete kongregation der rifā'iyya, die das blasphemische zungenreden (*ṣafḥ*) schroff ablehnte und dafür eine fülle von angeblich wirksamen gebetsformeln zu dauernder wiederholung empfahl, die berühmt ist für ihre wilden aufmärsche und ihre proben fysischer unverwundbarkeit – worin sich des profeten wunderkraft bewahrheiten und kundtun soll – die rifā'iyya tragen auch züge der religiösen freude. »Der freude über gott« liessen sie in ihren öffentlichen versammlungen freien lauf. Sie betrachteten den freitag als festtag, fasteten am freitag nicht und schlugen das tamburin. Damit wollten sie zugleich die anderen gläubigen erfrischen und zu höherem anregen⁷¹. Dem erkenner, so hiess es, gehe nichts in der welt über die freude über seinen herrn, ja selbst das paradies mit all dem schönen, das es zu bieten habe, nehme sich vor dieser freude winziger aus als ein senfkorin in der wüste⁷². Doch sei im jenseits noch eine steigerung der freude über gott zu erwarten⁷³. Der geist – und dies ist eigentlich ein wort Ibn al-Muwallads – sei aus freude erschaffen und steige immer zur stätte der freude und der schau empor, während es den aus kümmermissen erschaffenen leib stets nach unten ziehe⁷⁴.

* 'Abdassamad: *Al-ḡawāhir as-saniyya*, 66-67 Quṣayrī *Riḍla*, alṣār qabḍ und basī' komm. 2, 35-36.

⁷¹ 'Izz ad-din Aḥmad as-Ṣayyād ar-Rifā'ī: *Al-ma'ārij al-muḥammadiyya fi l-waḥdī' al-ahmadiyya*, Bulāq 1305, 89.

⁷² 'Izz ad-din 87, untere hälfte. Ähnlich bei Muḥammad Abū l-Hudā Afandī as-Ṣayyād ar-Rifā'ī al-Ḥusaynī: *Al-kulliyāt al-ahmadiyya*, Kairo 1908, 146.

⁷³ Abū l-Hudā 169.

⁷⁴ Abū l-Hudā 105, unten, Ibn al-Muwallad hiervorn 143.

Dem widerspricht freilich eine geschichte von Ahmad ar-Rifā'i selbst. Als er einmal die *suqarā'* in freude und fröhlichkeit (*rāḥa*, *masurra*) laut reden hörte, liess er ihnen durch einen mann die rhetorische frage stellen: Wen nehmt ihr euch eigentlich zum vorbild? Habt ihr mich je lachen sehen? Habt ihr mich je lustig gesehen? Habt ihr mich je fröhlich (*masrūr*) gesehen?⁷⁹ Damit wird aber die nichtreligiöse fröhlichkeit verbannt. ■ zitierte dann allerdings auch die bekannten sätze, dass die erkennen traurig seien, wenn die menschen sonst sich freuten, dass sie sich wenig freuten und viel weinten, und die angeblichen verse Šiblis, dass er am fest sich nicht freue, obwohl die andern menschen es täten⁸⁰. Aber die anfangs veranlasste er, sich zwischendurch körperlich und seelisch mit erlaubten genüssen zu erholen und zu erquicken⁸¹.

Mawlawiyya

In Waḥs, an dem gleichnamigen nördlichen zufluss des Āmū Daryā, der diesem bei den griechen den namen Oxos verschafft hat, lebte am anfang des 7./13.jh. Bahā'i Walad (gest. 628/1231). Wie Abū Sa'id war Bahā'i Walad starken stimmungsschwankungen unterworfen. Er glaubte zu wissen, dass freude aus der traurigkeit und umgekehrt geboren wird, und verlangte das wechsellspiel zwischen furcht und hoffnung. Er sah auch hinter den leiden und ängsten das wirken gottes, stellte aber die these auf, dass die religion eines jeden das sei, was ihm die leiden beseitige⁸². In der liebe zu gott, im gedenken gottes, in der selbstvergessenheit erblickte er ein mittel, diese religion zu verwirklichen und sich in einen freudenrausch zu versetzen. In der beklommenheit soll man — so meinte er — gott bitten, einem diese zu zerbrechen, durchbricht doch gott auch berge und mauern⁸³. »Mit bekümmertheit ist die ganze welt traurig, mit herzensfröhlichkeit sind alle leiden leichter«⁸⁴. Die zuversicht auf gottes verheissungen schaffte schon hier paradiseswonnen⁸⁵. In dem masse, wie man mit gottes tun zufrieden und froh ist, befindet man sich schon hier im paradies, und in dem mass, wie man sich dagegen auflehnt, ist man

⁷⁹ 'Izz ad-dīn 76, mitte.

⁸⁰ 'Izz ad-dīn ■ Abū l-Hudā 164 Šibli *Diwān*, 97.

⁸¹ 'Izz ad-dīn 80, mitte.

⁸² *Ma'ārif* ■ 94, 7.

⁸³ *Ma'ārif* 2, 116, 13-16.

⁸⁴ *Ma'ārif* 2, 24, 6-7.

⁸⁵ *Ma'ārif* [1] 410, faṣl 256.

schon hier in der hölle⁸⁶. Man soll für die freuden, die gott einem schenkt, danken und erhält dann noch mehr. Man braucht seine lust aber nicht so ausgelassen zu zeigen, wie die *hitāyān* (*ḥatāyān*, also die westlichen *liao* im damaligen Transoxanien) ■ bei ihren beschneidungs-festen tun, sondern kann ihr in entsprechenden predigten ausdruck verleihen⁸⁷. Über die zahllosen seelenfreuden, in denen Bahā'-i Walad mit seiner erlebnisbegierde schwelgte, berichtet er ausführlich und gesteht auch, dass er dank seiner fähigkeit, allem die gute seite abzugewinnen, »zu den meisten zeiten fröhlich« (*ḥwasīdī*) sei⁸⁸.

Wie sinnlos kummer ist, veranschaulicht er an einer variante der geschichte vom ring des Polykrates: Ein mann sagte immer: »Ich ergebe mich keinem kummer. Wie sollte ich mich ■ kummer verzehren? Tue ich das, was wird dann schon anders?« Der könig wurde auf ihn eifersüchtig, gab ihm seinen ring und befahl ihm, diesen ins meer zu werfen und nach einer woche wiederzubringen. Der mann tat, wie ihm geheissen, und lebte die ganze woche unbeschwert dahin, stets seinen spruch im munde führend. Dann kaufte ■ einen fisch, fand auch prompt den ring darin, brachte den fisch zum könig und wiederholte seinen spruch. Der könig musste dem mann recht geben⁸⁹.

Es gehört aber zu der geistigen regsamkeit Bahā'-i Walads, dass er mit der gleichen überzeugung auch einen alten gedanken, der das gegenteil sagt und den kummer über die freude stellt, vertreten kann. Es ist die lehre, dass kummer zu gott treibe und der geist in diesem zustand von gott etwas empfangt, in der freude jedoch dieses ausgabe⁹⁰. Einkommen sei besser als ausgeben, die zeit des kummers daher besser als die zeit der freude⁹¹.

Bahā'-i Walads sohn Mawlānā Ḡalāl ud-dīn-i Rūmī (gest. 672/1273) in Konya setzte die versuche seines vaters, in seelenfreuden zu geraten, fort. Als mittel und ausdruck benutzte er insbesondere dichtung, musik und tanz. Dass die vorherrschende stimmung in seinen *sumā*-veranstaltungen, die bei ihm weitgehend gottesgedenken und klausur ersetzten, die freude war, zeigen die schilderungen *Aflākīs*, wo oft von den »freuden« und »fröhlichkeiten« (*ḥwasīhā*, *ṣādihā*), denen man sich dabei hingab, gelegentlich auch, um des wortspieles willen,

⁸⁶ *Mā'arīf* 1, 293, fasz 186.

⁸⁷ *Mā'arīf* 2, 16, 21-18, 13.

⁸⁸ *Mā'arīf* 2, 22, 13-22.

⁸⁹ *Mā'arīf* 1, 384-385.

⁹⁰ Hiervon 189-191.

⁹¹ *Mā'arīf* 1, 420, unten.

von *sûr* und *surûr* »fest« und »freude« die rede ist. Gerade das war aber, ähnlich wie bei Abû Sa'îd, manchen gegnern ein dorn im auge, und Mawlânâ sah hierin den punkt, an dem sich freund und feind seiner bewegung schieden⁹². Mawlânâ war dankbar für die freude seines herzens⁹³ und führte unter heranziehung eines angeblichen wortes des profeten das aufgehen und sichöffnen des herzens auf das eindringen des lichtes gottes zurück. Der profet habe den vorgang mit der bewegung des wassers verglichen, das durch einen hinein- geworfenen stein auseinander gehe⁹⁴. Mit behagen erinnert er daran, dass nach einem andern profetenwort die grösste freude ein mensch dann empfindet, wenn er in der wüste einschlâft, sein kamel mitsamt gepäck und proviant verliert und dann alles wiederfindet. Die freude könne in diesem fall den menschen so überwältigen, dass er, die personen verwechselnd, stammle: »Du bist mein knecht und ich dein herr«, statt umgekehrt. Dies erzählt er jedoch nur, um einen massstab zu geben für die noch grössere freude gottes über einen reuigen sündner⁹⁵. In seinen briefen wünscht Mawlânâ, wie das in briefen und lobgedichten allgemein üblich war, den adressaten begreiflicher- weise oft freude und frohsinn im diesseits und im jenseits⁹⁶. Seinen sohn Sultân-i Walad (gest. 712/1312) wollte er sanft angefasst wissen^{97a} und ermahnte ihn, allen menschen freundschaftlich verbunden und womöglich niemand feind zu sein, denn das erste versetze ihn schon hienieden in ein paradies, das zweite schon hienieden in eine hölle, und bezog sich auch hiefür auf die profeten und heiligen⁹⁷. Ein anhänger betrachtete ihn als inbegriff der huld (*lutf*) — das heisst ganz erscheinungsort der göttlichen eigenschaft »huld« — im gegensatz zu Šams-i Tabrêzi, der sowohl huld als auch hârte (*qahr*) in sich getragen habe⁹⁸. Die grundstimmung Mawlânâs verrät sich auch in der idealisierung, die ihm unwahr- scheinliche sprüche in den mund legt, so diesen, in dem er seinen

⁹² Zum beispiel Afâkî 277-278.

⁹³ Afâkî 286, 11.

⁹⁴ Afâkî 160, 1-10.

⁹⁵ *Maqâlât-i sab'â-i Mawlânâi-Merkânân ve'di âyâdî*. Istanbul 1937, ar 4, persischer text 86 (Anadolu Selçukileri gönünde Mevlevî Bitikleri 1).

⁹⁶ *Makûlât-i Mawlânâ Gölâf ul-dîn-Merkânân merktûbâtı*. Istanbul 1937 (Anadolu Selçukileri gönünde Mevlevî Bitikleri 2).

^{97a} Afâkî 791, 9-15. Hier 386, anm. III.

⁹⁷ Afâkî KOZ. 13-803, 9.

⁹⁸ *Maqâlât-i Šams-i Tabrêzi*. III. Ahmad-i Hwâsnîwîs, Teheran 1349, 20, 9. Afâkî 659, 1-2. Vgl. hier 475. Ibn Gâmi' als inbegriff von gottes verengender, zusammen- drückender, zupackender, einnehmender tätigkeit.

eigenen, ihn überlebenden wesenskern beschreibt, an seinen sohn Sultān-i Walad: Wer ohne mich nicht fröhlich wird, hat mich nicht erkannt. Erkannt hat mich erst, wer ohne mich — das heisst wenn ich nicht gegenwärtig oder nicht mehr am leben bin — durch (oder: über) mich fröhlich wird, das heisst wer mit meinem geistgehalt (*ma'nē*) bekannt geworden ist. Bahā' ud-din (= Sultān-i Walad), jedesmal wenn du siehst, dass du eine freude und einen fröhlichkeitszustand hast, wisse: Diese freude in dir bin ich! Dann folgt vers 35 501 aus dem *Divān-i kabir*:

Aber wenn du uns suchst, so such in der richtung der freuden,
denn wir wohnen in der freudenstadt einer fröhlichen welt ¹⁰⁰.

Bekommenheit ist für Mawlānā die merkspur für eine unterlassungs-sünde und überhaupt für sünden, wie bei Šāgīrī ¹⁰⁰. Sie fesselt das herz und sollte ausgemerzt werden, bevor sie nach dem tode eine kette auch für die füsse wird. Sie ist eine warnung, der man beachtung schenken, aber auch ein übel, dessen weiterwuchern man unterbinden muss.

Siehst du (in dir) bekommenheit, so schaff dieser bekommenheit abhilfe!

Denn die läupfer wachsen alle aus einem wurzelstamm

Siehst du gelöstheit, so gib deiner gelöstheit wasser!

Wenn dann die früchte aufkommen, gib sie den genossen! ¹⁰¹

Einst fand er seinen sohn Sultān-i Walad verdriesslich und bekloffen. Er zog sich einen umgekehrten wolfspeiz über das gesicht und machte hah, wie man zu tun pflegt, um kinder aufzuheitern. Sultān-i Walad behauptet, wie eine frische rose aufgeblüht und gelöst und nie mehr von einem kummer um die welt befallen worden zu sein ¹⁰² — was nicht gerade wahrscheinlich ist. Ein andermal verjagte Mawlānā einem neuvermählten paar eine lähmende bekommenheit, indem er sagte: Aber die junge frau ist doch kein zusammenziehendes mittel (*qābiḡ*). Was sollte denn bekommenheit (*qabīḡ*) bei ihr zu suchen haben? ¹⁰³ Das vorwalten der fröhlichkeit in Mawlānās frömmigkeit und dichtung ist von neueren persischen kritikern bemerkt worden. In seinem *diwān* ist nirgends von kummer und tränen die rede ¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Afāki 311, 13-312, 3, var Afāki 806, 2-14. Die *qāḡa* bei Šāhān-i im vers ist zu streichen.

¹⁰¹ Hier 473.

¹⁰² *Muḡnawī-i ma'nawī* 3, 349-363.

¹⁰³ Afāki 234-237, mit den beiden zitierten *Muḡnawī*-versen.

¹⁰⁴ Afāki 448-449.

¹⁰⁵ 'Alī-i Dāstī: *Sayrī dar Diwān-i Šams*. Teheran 1337, 108f und 121; Teheran 1343, 160f und 187.

Dem sinn der verstimmung, der kummernis und der furcht verschloss sich auch Mawlânâ nicht. Nach der *Risâla-i Firêdûn* 53-57 war er ebenso von hoffnung auf gott wie von furcht vor gott durchdrungen. Mawlânâ erzählt sogar eine geschichte, in der der teufel den profeten zu angst und zittern vor gott auffordert¹⁰⁵. Seinem sohn Sultân-i Walad erklärte er beklommenheit und gelösetheit, beides, als wirkungen gottes¹⁰⁶, und er weiss, dass beim schweigen im einen menschen freude und geöffnethet, im andern traurigkeit entsteht¹⁰⁷, also nicht bei allen das gleiche mittel zum gleichen ziele führt. Für das harte bemühen und das leiden im jammertal dieser welt stellte er seinen schülern einmal zum trost die himmlischen freuden in aussicht und berief sich dafür auf den profeten, der gesagt haben soll: »Kummerleiden ist ein erbrechen der früheren freuden. Solange dir noch davon etwas im magen ist, gibt man dir nichts zu essen. Während des erbrechens isst kein mensch. Erst wenn er mit dem erbrechen fertig ist, kann er wieder essen. So harre auch du aus und leide kummer, denn kummerleiden ist erbrechen. Nach dem erbrechen kommt dann eine freude, die keinen kummer mehr kennt, eine rose ohne dornen, ein wein ohne kutzenjammer«¹⁰⁸.

Die mawlawiyya, die in Mawlânâ ihren halbgott verehrten, verstanden sich als kinder der freude. Wenn Mawlânâ selbst auch noch beschwerliche kasteiungen auf sich genommen habe, so sei das alles doch sozusagen stellvertretend und bahnbrechend für die freude und bequemlichkeit (*âsâyiş*) seiner nachkommen und schüler gewesen, sie brauchten, wie er ausdrücklich gesagt habe, keine klausuren¹⁰⁹. Ein mongolischer machthaber, der als gast Sultân-i Walads dessen weisheiten in Konya mit anhörte, wollte wissen, warum die zuhörer schreie ausstießen. Sultân-i Walad erklärte sie ihm als eine ausdrucksform des glücks und des dankes. Auch er, der machthaber, würde gewiss freude und dankbarkeit äussern, wenn er plötzlich erführe, dass sein oberherr ihm besondere gnade habe zuteil werden lassen. Genau das ereigne sich hier. Die zuhörer erführen, dass gott verlangen nach ihnen trage, sie liebe und zu sich lade. Der mensch schreie in zwei fällen: bei einer leidbekundung (*ta'ziyat*) und bei einer beglückwünschung (*tahnîyat*). »Das geschrei unserer liebenden

¹⁰⁵ Afâki 506, 5-14.

¹⁰⁶ Afâki 235, 3-5.

¹⁰⁷ Afâki 526, 7-9.

¹⁰⁸ *Fihî mâ fih* 115, 4-8.

¹⁰⁹ Afâki 793, 6-7.

rührt von der vollkommenheit der freude und von der fülle der beglückwünschung her«. Sie sähen auch den teufel durch die wahrheiten des scheichs geschlagen, da ihnen im innern ein licht aufgehe, und sie freuten sich darüber so sehr, dass sie schrien, ihr glück zeigten und fussfälle des dankes vor gott verrichteten¹¹⁰. Ein trübseliger asket Konyas, »bitter und sauer« geworden, ohne ahnung davon, dass »der glaube ganz verlangen und erlebnis« ist, soll über »die gelöstheit der liebenden des geistgehalts«, das heisst der mawlawiyya, gänzlich der beklommenheit anheim gefallen sein, wie Aflākī spielerisch sagt¹¹¹.

Šams-i Tabrēzi (verschollen 645/1247-8) teilte mit vielen die frohe zuversicht, dass »hoffnungen« ihre berechtigung hätten¹¹² und bis zum letzten atemzug bestünden¹¹³. Da der weg ins paradies mit widerwärtigkeiten gepflastert – islamisch: das paradies von widerwärtigkeiten umgeben – sei, habe man gerade in unangenehmen lagen grund zur freude¹¹⁴. Šams-i Tabrēzi hielt es mit Till Eulenspiegel: In den tagen, wo er vom wechselfieber geschüttelt wurde, war er fröhlich und heiter, tanzte und lachte in der vorfreude auf den morgigen gesunden tag, und in der fiebersfreiheit war ihm hange vor dem drohenden umschwung¹¹⁵. Gott sei zwar nur dann vollständig, wenn man ihm beide seiten, huld (*hıf*) und harte (*qahr*), zuerkenne¹¹⁶, aber auch nach Šams-i Tabrēzi sollte einer, der gott wirklich kennt, nicht unfroh sein¹¹⁷, denn man könne aus der finsternis der eigenen harte in das licht der eigenen huld hinüberwandern. Wer hier abbild von gottes harte sei, sehe überall nur harte¹¹⁸. Der ungläubige und der tatar seien solche abbilder, verkörperungen von gottes harte. Auf sie und auf den tataren im eigenen inneren gingen die harten koranverse¹¹⁹. Aber der übergang ins paradies schon hienieden sei eben der weg in eine welt der liebe, in der alles huld, und zwar unendliche und grenzenlose huld sei¹²⁰. Im inneren gefüge des

¹¹⁰ Aflākī 818-819.

¹¹¹ Aflākī 987, 4-7.

¹¹² *Maqālāt-i Šams-i Tabrēzi* 58.

¹¹³ *Maqālāt* 103.

¹¹⁴ *Maqālāt* 88.

¹¹⁵ *Maqālāt* 113, 194.

¹¹⁶ *Maqālāt* 371.

¹¹⁷ *Maqālāt* 257.

¹¹⁸ *Maqālāt* 33.

¹¹⁹ *Maqālāt* 227-228; 267.

¹²⁰ *Maqālāt* 227-228.

mystikers hat nach Šams-i Tabrēzi die huld schon von vornherein das Übergewicht. Solange man nämlich im gottes licht getaucht und im genusse gottes trunken sei, hielten in einem huld und härte sich die waage, obwohl man im wesen bereits huld, das heisst erscheinung von gottes huld, sei. Dringe man dann darüber hinaus in die dahinterstehende nüchternheit vor, so obsiege in einem die huld über die härte auch als eigenschaft¹²¹.

Šams-i Tabrēzi verachtet eine frohe laune, die durch hören von geheuchelten lobreden entsteht¹²², und nimmt sich einmal vor, gegenüber Mawlānā ungeschminkt aufzutreten, um ihn davon zu befreien, sich weiter falsche und einseitige vorstellungen über ihn zu machen. Er gibt zu, dass Mawlānā nur aus schönheit (*gamāl*) bestehe, behauptet jedoch von sich, schönheit und hässlichkeit (*-išt*) zu haben. Um ein richtiges bild zu bekommen, müsse Mawlānā auch die hässlichkeit an ihm sehen¹²³. Mawlānā seinerseits hat das nur gute bild, das er sich von Šams machte, mit der liebe begründet, die die hässlichen züge des geliebten übersehe¹²⁴. Und Šams-i Tabrēzi soll Mawlānās milde (*hiṭm*) eigens auf die probe gestellt haben, bevor er sich ihm zugesellte¹²⁵, ja wissen und milde als die beiden grössten dinge gepriesen haben¹²⁶.

NĪMATULLĀHIYYA

Im neueren Persien nahm ein jüngerer zeitgenosse Tiğānis, Zayn ul-ʿābidīn-i Širwānī, alias Mast'alīšāh (1194-1253/1780-1837-8), für den orden der nīmatullāhiyya das vorwiegen der gelöstheit (*busf*) über die beklommenheit (*qabḥ*) in anspruch¹²⁷ und gab zur begründung die verse:

Wenn du keinen freund hast,
warum suchst du ihn nicht?
Wenn du zum freund gelangt bist,
warum freust (*farah*) du dich nicht?¹²⁸

¹²¹ *Muqālāt* 66.

¹²² *Muqālāt* 70.

¹²³ *Muqālāt* 20. *Aflākī* 659, 12-15.

¹²⁴ *Aflākī* 314.

¹²⁵ *Aflākī* 621-622 (im einzelnen legendär).

¹²⁶ *Aflākī* 655, 14-15.

¹²⁷ *Riyāḍ us-siyāha*, Isfahan 1329, 240, 4 v.u. *Ḥadā'iq us-siyāha*, Teheran 1348/1389, 534. *Bustān us-siyāha*, Teheran 1315, 558; Isfahan 1342, 531. Bibliografie bei Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden*, I, 52 (wo bei *Riyāḍ us-siyāha* 1329 statt 1339 zu lesen ist).

¹²⁸ Nicht in *Riyāḍ us-siyāha*.

Diese charakteristik (neben anderen besonderheiten) der ni'matullāhiyya wird von Ma'šūm'alīšāh (gest. 1344/1926)¹²⁹ und Ġawād-i Nūrbahā¹³⁰ wiederholt. Sieht man von den gedichten der ni'matullāhiyya, insbesondere auch Ni'matullāhs selbst (gest. 834/1431) ab, in denen traditionsgemäss vielfach die fröhliche stimmung und das hochgefühl der einheit mit gott zum ausdruck kommt, sieht man auch davon ab, dass die asketische traurigkeit dem monistischen weltbild Ibn al-'Arabīs, wie es von den ni'matullāhiyya im allgemeinen vertreten wird, eher fremd ist, so scheint sich die auffassung Zayn ul-'ābidīns in den schriftlichen zeugnissen nicht unbedingt zu bestätigen. Die uns überlieferten abhandlungen ergehen sich meist in metafysischen spekulationen über das verhältnis des absoluten seins zum konkreten dasein, und der elegante Nūr'alīšāh (gest. 1212/1797-98) verlangt einmal, in alter weise, sogar ausdrücklich bevorzugung des kummers vor der freude¹³¹, ein andermal, ebenfalls nach alten vorbildern, erhebung über beides¹³². Andererseits in gute ni'matullāhigewohnheit die »milde geduld« (*hiṣm*). Ni'matullāh forderte sie als gegengewicht gegen den zorn¹³³, Nūr'alīšāh als hingabe und zufriedenheit mit dem schicksal. Er rät ausdrücklich, das herz nicht auf dem gefilde des strebens im kampf gegen die triebseele zu opfern¹³⁴, stellt die milde geduld als beste eigenschaft des menschen in den vordergrund¹³⁵ und verweist den sündler auf den trost der verzeihenden gnade gottes: »Herr, wenn ich sündler bin, so bist du vergeber«¹³⁶. »Wie viel der mensch auch sünden begeht, verbotenes tut und es an der erfüllung der pflichten und gebote fehlen lässt, so darf er doch nicht die hoffnung auf die göttliche gute verlieren«¹³⁷. »Gott ist der edelmütigste aller edelmütigen, und der edelmütigste aller edelmütigen ist der, der, wenn er jemand eine sünde verzeiht, nicht nachher einen andern für die gleiche

¹²⁹ *Turā'iq ul-haqd'iq*, Teheran 1319, 3, 10.

¹³⁰ *Zindagi wa āfar-i quth ul-munakkiḥin ġawāḥ-i sayyid Šāh Ni'matullāh-i Walī-i Kirmāni wa furzandān-i ā*, Teheran 1337, 60. *Kulliyat-i āfar-i Šāh Ni'matullāh-i Walī*, ed. Nūrbahā, Teheran 1347, einleitung 10.

¹³¹ *Anwār ul-ḥikma*, nr 66, in *Mağmū'a'ī az āfār-i Nūr'alīšāh-i Isfahāni*, ed. Nūrbahā, Teheran 1350, 76.

¹³² Nr 62, ib. Vgl. hier 192, 293, 476.

¹³³ *Risāla dar naṣiḥat-i sayyid Ḥafīdullāh-i Walād*, nr 11, in *Pāra'ī az rasā'il-i Šāh Ni'matullāh-i Walī*. ■ *Dū r-rīyāsatsayn*, Teheran 1311, 79.

¹³⁴ *Uṣūl u furū'*, in *Mağmū'a'ī az āfār* ■.

¹³⁵ *Anwār ul-ḥikma*, nr ■, in *Mağmū'a'ī* 70.

¹³⁶ *Uṣūl u furū'* 50.

¹³⁷ *Anwār ul-ḥikma*, nr 4, p. 69.

sünde bestraft»¹³⁸. Weltverzicht (*zuhd*) ist für Nūr'alīshāh nicht verzicht auf luxus und besitz, sondern unbeschwertheit des herzens von allem, was nicht gott ist. In diesem sinn war für Nūr'alīshāh der reiche und mächtige Salomo weltverzichter¹³⁹.

Aber auch wenn sich das vorwiegen der gelösthheit bei den nī'matullāhiyya sonst nicht nachweisen lassen sollte: die erwähnten autoren sind selber nī'matullāhiyya, und ihr selbstverständnis genügt. Obwohl Nī'matullāh den bekannten angeblichen vierzeiler Abū Sa'īds »Die paradisesjungfrauen stellten sich zum anblick meines geliebten in reih und glied« usw. nicht weniger als dreimal kommentiert hat¹⁴⁰, ist bei ihm schwerlich eine bewusste orientierung nach Abū Sa'īd in der frage der inneren gelösthheit anzunehmen. Der kommentator Muhammad-i Maḡribī, vielleicht ein sonst unbekannter naqṣbandī¹⁴¹, weil zweimal *naqṣband* für gott vorkommt, vielleicht der tabrizzer dichter Muḥammad-Šīrīn-i Maḡribī (gest. 809/1407)¹⁴², jedenfalls ein monist aus der schule Ibn al-'Arabīs, gibt in seinem kommentar zu dem vierzeiler Abū Sa'īd den wohlüberlegten titel »vertreter der gelösthheit...«¹⁴³.

MULLĀ ŠĀH IN KĀSMIR

In Kāsmir huldigte im 11./17.jh. der qādirische Mulla Šāh-i Badaḡsāni (gest. 1069/1658-59)¹⁴⁴ der »gelösthheit«. Mulla Šāh hatte sich in Lahore bei Miyānḡiyū (gest. 1045/1635) schweren exerzitionen unterzogen, konnte weder schlaf noch beischlaf und war imstande, das in ṣūfikreisen seit dem 8./14.jh.¹⁴⁵ praktizierte atemanhalten über eine ganz nacht auszudehnen. Eines nachts in Lahore wurde ihm nach

¹³⁸ *Anwār* nr 5, p. 69.

¹³⁹ *Anwār* nr 13, p. 70. Vgl. hier 180.

¹⁴⁰ *Rasā'il-i Šāh Nī'matullāh* Wall, III Nūrbahs. 7.9-15 Sa'īd-i Naṣī. *Suhunān-i matnīn*: Abū Sa'īd, einleitung 30. Dasselbe 36-39. 42. andern kommentatoren. Ausgaben ib. 125-142. Der 139-142 edierte kommentar Nī'matullāh ist nicht identisch mit dem in *Rasā'il* 7.9-15 edierten. Der anonyme kommentar nr 3, bei Naṣī 135-139, stammt aus der *Arā'is* des ḡayyū 'alī des Qāṣṣ-i anwār (*Kullīyyāt-i Qāṣṣ-i anwār*, III Naṣī. Teheran 1337, 393-406). Der vierzeiler steht *Arā'is* 287, unten Shuk 360, 19-361, 1.

¹⁴¹ So Naṣī *Suhunān*, 30.

¹⁴² Dieser und andere maḡribīs sind aufgezählt bei Muḥammad 'Alī-i Tarbiyat: *Dāstirān-i āqarhāyḡān*. Teheran 1314, 351-353.

¹⁴³ Naṣī. *Suhunān*, 131 pa.

¹⁴⁴ Annemarie Schimmel: *Islamic Literature of India. A History of India*, III. Jan Gonda, 7. Wiesbaden 1973, 41. Unterschied im datum. Ich folge ḡulām-Sarwar-i Lāhawī: *Ḥazīnat ul-ustādā*, I, 174.

¹⁴⁵ Angeblich von 'Abdūqādir (gest. 561/1166) selbst eingeführt, was natürlich unrichtig ist.

einem nicht näher erläuterten wink Miyāngiyūs ein seliges glücksgefühl beschieden, das ihn in der folge nie mehr verließ. Er gab zweien seiner kameraden, ebenfalls jüngern Miyāngiyūs, den gleichen wortlosen wink (*išārat, imā*), und sie wurden vom gleichen erlebnis erfasst. Es war ein erlebnis der einheit. Mullā Šāh beteuert, dass er dies nicht seinen asketischen leistungen, sondern allein gottes gute verdanke. In der schule Miyāngiyūs habe er wie die meisten beklommenheit und gelöstheit, beides, erfahren, nach dem geheimnisvollen ereignis aber nie mehr eine beklommenheit verspürt. In seiner methode gebe es nur noch gelöstheit. Vers:

Gelöstheit ist über gelöstheit, gelöstheit über gelöstheit.

Der mugūlprinz Dārāšukōh (gest. 1069/1659), der uns diese nachrichten überliefert, besuchte Mullā Šāh in Kasmir und behauptet, seit dieser zeit das gleiche glück zu empfinden und nicht mehr zu wissen, was beklommenheit ist¹⁴⁰. Tatsächlich nennt er sich etwa reimend »armer ohne trauer und traurigkeit Muhammad-i Dārāšukōh« (*faqīr-i bē huzn u andōh Muḥammad-i Dārāšukōh*)¹⁴¹. Eines nachts sah Dārāšukōh, wie Mullā Šāh sich immer wieder die hand am arm rieb. Dārāšukōh glaubte, es tue ihm vielleicht etwas weh an der hand. Aber Mullā Šāh belehrte ihn. Wenn jemand seinen geliebten bei sich hat, nimmt er ihn sicher immer wieder in den arm und verspürt dabei gesteigertes erleben und genuss¹⁴². Dārāšukōh liess sich von Mullā Šāh nach der methode Miyāngiyūs unterweisen, um des segens beider, des meisters und des schülers, teilhaftig zu werden. Aber nach einiger zeit erklärte Mullā Šāh: »Die methode unseres Miyāngiyū war sehr hart, der sucher machte viel schweres durch und es ging nicht ohne verlassen und abstreifen alles irdischen. Ich dagegen habe es meinen novizen sehr leicht gemacht. An stelle aller harte ich selbst das exercitium durchgemacht und sie des harten exercitiiums enthoben. Jetzt ist in unserer methode alles nur freude (*rāḥat*), gelöstheit und glücklichkeit (*ḥwasivāqī*)«. Miyāngiyū habe ihm anheimgestellt, die novizen nach jeder beliebigen methode, die leicht und schnell zu gott

¹⁴⁰ *Sukinat ul-anfivā*, edd. Fārā Čand u. Muḥammad Riḍā Ġaṣṣī-i Nāyini, Teheran 1965, 155-176, besonders 162-163. Dārāšukōh ist bahuvrīhi und wie Sikandar-šawkat, Dārā-sawlat u.ä. gebildet — Über die wirkung anderer wortloser gebärden s. hiervorn 114, auch 135.

¹⁴¹ *Mugūmī ul-bahāren*, ed. M. Maḥfuz-ūl-Ḥaq, Kalkutta 1929, 80. *Faqīr-i bē andōh*, *Sukinat ul-anfivā* 5. *Andōh* hat bei Nizāmi maḡhūlvokal im gegensatz zu dem, was Wolff für Firdawsī angibt.

¹⁴² *Sukinat ul-anfivā* 165.

führe, zu unterrichten¹⁴⁹. Im gegensatz zu der regel, ältere leute nicht mehr in die süfik einzuführen, gab Mullā Šāh auch vor männern mit über 50 jahren die hoffnung nicht auf, eingedenk des gotteswortes (sure 40, 60): »Ruft mich an, so erhöere ich euch«, und hatte erfolg¹⁵⁰. Er sagte zu Dārāsukōh: »Jedes menschliche individuum hat die fähigkeit zur (höheren) erkenntnis, und bei jedem, der zu mir kommt, will ich versuchen, seine fähigkeit nicht verloren gehen zu lassen«. Dārāsukōh hält es für ausgeschlossen, dass sich jemand in der schule Mullā Šāhs die riegel des herzens nicht öffnen, und betrachtet seine fürsorge, freundlichkeit, novizenpflege, erziehung, anleitung, sanftmut (*hwāṣḥulqī*), wohlgesinntheit für noch nie dagewesen¹⁵¹. Weinen sei nicht sache der männer, sagte Mullā Šāh zu ihm, und es wollte ihm scheinen, als wäre in Mullā Šāh der satz von sure 10, 62: »Wohlan, die freunde gottes werden von keiner fürcht belastet und sind nicht traurig«, wirklichkeit geworden. Durch Mullā Šāhs segenswirkung gaben sich auch alle seine schüler frei von traurigkeit und besorgtheit. Nach Dārāsukōhs worten beruhte die methode Mullā Šāhs auf der gelöstheit und der hoffnung, genau »wie die methode Yahyā Mu'ad-i Rāzī«¹⁵².

Wie bei den nīmatullāhiyya war auch bei diesen qādiriyya die monistische weltanschauung Ibn al-'Arabīs und das damit verbundene stark herabgesetzte sündenbewusstsein und mächtig heraufgesetzte gefühl der gottesnähe der tragende grund ihrer fröhlichkeit. Dazu kam der gleiche glaube wie bei den mawlawiyya¹⁵³, dass der stifter stellvertretend durch seine asketischen übungen diese beschwernis seinen jüngern und bekennern abgenommen habe. Da der mythos von Mawlānā auf dem indischen subkontinent bekannt war, kann dieser gedanke entliehen sein. In der behauptung, es den schülern leichter zu machen, als er es selbst gehabt habe, stimmt Mullā Šāh mit dem späteren Yaṣṣī überein¹⁵⁴.

QALANDARIYYA

Über den ältesten zeugnissen für die qalandar (qalandarān, qalandariyya, sg. qalandar, qalandarī) waltet ein unstern. Sie scheinen zum

¹⁴⁹ *Sakīnat ul-awliyā* 167-168.

¹⁵⁰ *Ib.* 168-169.

¹⁵¹ *Ib.* 169-170.

¹⁵² *Ib.* 167. Hier 148-154.

¹⁵³ Hier 488.

¹⁵⁴ Hier 480-481.

teil unecht zu sein. Falls das *Qalandarnāma* 'Abdullāh-i Anṣārī (gest. 481/1089) den leisen zweifeln standhalten sollte, wäre jedenfalls der begriff für das 5./11.jh. gesichert¹⁵⁵. Unsicher ist dagegen das dubaytī des älteren Bābā Tāhir (5./11.jh.):

Ich bin der pir, den man qalandar nennt.

Ich habe kein haus und keine familie und keine mensa (*kangar*)...¹⁵⁶

Und die gleichen vorbehalte sind angebracht gegenüber dem vierzeiler, den Abū Sa'id in einer versammlung zu Nēšābūr vorgetragen haben soll:

¹⁵⁵ Rasūl-i Iḥwān 'Abdullāh-i Anṣārī, 𐤎 Sulṭānhusayn-i Tāhanda-i Gunāhādī, Teheran 1319, 87-95/Teheran 1349, 92-99. Mutter: *Philologica VIII*, Der Islam 22, 1934, 99. Muḥammad Sa'id al-Aḡḡālī 'Abdullāh al-Anṣārī al-Harawī, Kairo Dār al-kutub al-hadīṭa o.j., 115-117. Gülden Lazard, *La langue des plus anciens monuments*, 112, anm. 23. Zu den handschriften noch Bānkīpore Persian Ms. Suppl. 1, 349. Tahsin Yazici in *III* 4.3. qalandar und qalandariyya und 'Abdull-husayn-i Zarrīnkūb *Qusturğū* 3, 22. betrachten die schrift als echt. Auch Ritter äußert keine zweifel, wohl aber Aḡḡālī. Der inhalt ist: Ein qalandar, „über das reich der genügsamkeit ein Alexander, angetan mit euerm filz“, tritt in die schule, in der der junge Anṣārī studiert, und warnt die schüler davor, die sūfiyān zu beschimpfen und die alten männer (*plān*) — es sind die rōstcheiche, aber auch allgemein die alten gemeint — gering zu achten. Anṣārī folgt dem qalandar auf den jagdtrevierberge und hütet ihn dort um einen weizen rat. Der qalandar fordert zur abkehr von der welt und zur vorbereitung aufs jenseits auf. Er rät, sich zu den demütigen zu gesellen und bettelnd die welt zu durchziehen, um durch bettel ein mann und gegen die welt gleichgültig zu werden. Der mensch sei für den tod da um *ḥayāt* dann gute werke vorweisen können. Jeder augenblick könne ein parfüm der freude, aber auch ein gestank der überheblichkeit sein. Mensch zu sein und in die spelunken zu gehen, gläubiger zu sein und unheim zu reden, islam und wucher zu nehmen, glaube und augendienerei usw. seien gegensätze. Der mensch habe es nicht leicht, mensch zu sein. Der qalandar tadelt an Anṣārī die hier und das lüstere, schwache, verzörte und böse innere, seine sünden und seine gleichgültigkeit gegen die häscher der hölle. Mit werken, die zeigen, dass man nie an gott gedacht 𐤎, dürfe man nicht erwarten, ins paradies aufgenommen zu werden. Bemühe dich um gottesdienste und fromme leistungen! Nur das erleuchtet dereinst dein grab und kann dir bei der auferstehung helfen. Das ganze ist in reimprosa abgefasst, und eingestreut sind gedichte Anṣārīs — Qalandar ist in diesem hochstilisierten schriftchen kein gegensatz zu sūfi und würde, falls man der charakteristik, die Anṣārī vom qalandar gibt, trauen dürfte, das bild, das wir vom qalandar haben, und vielleicht sogar die frühe entwicklungsgeschichte dieses begriffs und der religiösen gruppe etwas ändern. Klar ist, dass Anṣārī den qalandar hier als einen entsagungsvollen, keineswegs gegen das gesetz gleichgültigen, aber den hochmut der studierten misshilligenden asketen darstellt. Wahrscheinlich hat Anṣārī den verwahrlosten asketen auftreten lassen, um den gegensatz zwischen wahrer weltflucht und theologischer verweltlichung augenfällig zu machen. Eine wahre begebenheit liegt kaum zugrunde. Für das alter des wortes und der bewegung qalandar ist die schrift von grosser bedeutung, vielleicht auch für den geographischen raum, in dem es damals sogenannte qalandar gab. Der geistesgeschichtlichen auswertung der schrift sind aber enge grenzen gesetzt.

¹⁵⁶ Muḡtabā Minuwi: *Az ḥazā'in-i Turkīya*, Maḡalla-i Dānīškada-i Adabīyyāt-i Tibrīn, 4, 2, 1335, 57. Šafā: *Tārīḫ-i adabīyyāt dar Irān*, 2, 385, nr. 5.

Ich hatte nur noch einen dāng und einen halben, ja noch ein granum (*ḡabba*)
weniger.

Damit kaufte ich zwei krüge wein, ein bisschen weniger.

Auf meiner laute ist weder die höchste noch die tiefste saite mehr da.

Wie lange noch sagst du: Qalandartum und kummer wegen kummer!¹⁵⁷

Der schluss bedeutet: Was hat einer, der qalandar sein will, über kummer zu jammern? Falls der vierzeiler von Abū Sa'īd gesprochen worden sein sollte, hätte er die aussicht, sogar noch älter als Abū Sa'īd zu sein, da Abū Sa'īd ja die meisten seiner verse nicht dichtete, sondern bloss zitierte. In die gleiche zeit, das 4./10.jh., käme nun, wenn man den persischen vierzeiler eines Yūsuf-i 'Āmiri, in dem das wort vorkommt, ernst nehmen und diesen 'Āmiri, wie vorgeschlagen worden ist, mit dem bekannten Abū l-Ḥasan Muhammad b. Yūsuf al-'Āmiri (gest. 381/991) ■ eins setzen dürfte¹⁵⁸. Aber man kennt die unzuverlässigkeit der namensangaben des 'Ayn ul-quḍāt, dem wir diesen vierzeiler verdanken.

Dass ein qalandar nicht jammert, steht dann allerdings um 600/1200 bei Abū Ḥafy as-Suhrawardī. Er sagt den qalandariyya nach, dass sie es nur darauf abgesehen hätten, im verein mit gott (in deo) ein vergnügtes herz (*ṣiḥat al-qulūb ma'a llāh*) zu haben. Sie verrichteten zwar — so schreibt ■ — die allernotwendigsten religiösen pflichten, nützten aber unbedenklich die ermächtigungen und erleichterungen, die das gesetz gestatte, aus, liessen die vorschriften ausser acht und zerstörten sogar sitte und brauch. Treue ausführung der religiösen vorschriften sei ■ ihren augen gerade gut genug für das gemeine volk und die vita purgativa durch kasteiung bedeute ihnen gar nichts¹⁵⁹. Mit andern worten: Die qalandariyya glaubten an ein inniges zusammensein mit gott, das unter umgehung der herkömmlichen frommen übungen und verzichte erreicht werde oder schon bestehe und sich ■ einem vergnügten herzen ausdrücke. Vielleicht galt das vergnügte herz auch als mittel, dieses zusammensein mit gott herbeizuführen. Darüber wird nichts gesagt.

Für Suhrawardī sind die qalandariyya eine sonderform der malāmatiyya. Die malāmatiyya, die im 3./9.jh. von Nēṣābūr ausgegangen sind, taten alles, um ihre frömmigkeit vor sich selbst und der öffentlichkeit

¹⁵⁷ *Azrār* 82:Shuk. 92, 11-12/13. Landolt 47b, 12-13. *Hāḡār* 59:Shuk. 35, 6-7 (var.). Mafisi: *Suḥarāwī-nawāzīm*, nr 397. Ich lese am schluss des vierzeilers zweifelnd *ḡam-i ḡam*. Ritter: *Meer der seele*, 488, lässt die frage nach der echtheit offen.

¹⁵⁸ *Tamkīdāt* 228. *Forūzānfar* *Šarḥ-i Moḡnawī*, I, 735.

¹⁵⁹ *Anwārīf*, kap. 9. Ritter ■ *Oriens* 12, 1959, 116.

geheimzuhalten. Um jede selbstgefälligkeit und augendienererei zu verhindern, kaschierten sie ihr eigenes frommes tun vor sich selbst durch suchen und begehen von fehlern und vor der welt durch unauffälliges oder anstössiges verhalten. Nach Suhrawardī ist nun das trachten des wahren malāmātī darauf gerichtet, die gottesdienstlichen leistungen zu verbergen, aber zu steigern, das trachten des qalandari darauf, die guten sitten überhaupt abzuschaffen, das heisst auf den unterschied zwischen ruhm und tadel gar nicht zu achten und nur das innere vergnügtsein anzustreben. Malāmātī und qalandari berührten sich also nur darin, dass sie keine frömmigkeit, wohl aber verstösse gegen sie ans licht der öffentlichkeit treten liessen. In allem andern waren sie gegensätze: Der malāmātī suchte von den mitmenschen getadelt zu werden, achtete auf seine taten und auf die mitmenschen. Der qalandari wollte von den mitmenschen gar nicht getadelt werden und achtete weder auf seine taten noch auf die mitmenschen. Eben deswegen ist er von rund 500/1 100 an in der persischen dichtung zum inbegriff des ungebandenen, rein auf das vergnügtsein eingestellten menschen und auch des gottsuchers, der die konventionellen mittel verschmäht, geworden.

Aber schon im 5./11 jh. gab es malāmātiyya, die in tat und wahrheit das, was den qalandariyya später vorgeworfen worden ist, vorausnahmen. Anṣārī klagt, dass jetzt viele malāmātiyya sich libertinismus (*ihāfāt*), geringschätzung des religionsgesetzes, ketzerei (*zandaqa*), unhöflichkeit (*hē-adabī*) und frechheit (*hē-hurmatī*) herausnahmen und einfach sagten: Das ist malāmāt (?)¹⁶⁰. Auch sein zeitgenosse Ğullābī weiss von gewissen malāmātiyya, die, von unglauben und irrtum getrieben, das religionsgesetz missachteten und dies verteidigten mit dem satz: Was ich tue, ist malāmāt¹⁶¹. Doch um die mitmenschen von sich abzuschrecken, müssten sie zuerst einmal von diesen angenommen worden sein, meint Ğullābī¹⁶². Dies auf der einen seite. Auf der andern seite schildert schon Anṣārī gewisse malāmātiyya, die die menschen nicht fürchteten, keine nachlässigkeit gegenüber dem gesetz bei sich duldeten und nur aufrichtig vor gott sein wollten¹⁶³, wiederum in übereinstimmung mit Ğullābī, der sure 5, 11: »Sie fürchteten sich vor keinem tadel«, auch auf die malāmātiyya ausdehnt¹⁶⁴. Die gleichgültigkeit gegen den tadel widerspricht natürlich

¹⁶⁰ *Tabaqāt us-sūfiyya* 105, 10-11 (text unsicher): *Nofahāt*, artikel Ḥamdūn-i Qaṣṣār.

¹⁶¹ Abdūlbakī (Gölpınarlı) *Meṭāmīlāt ve Meṭāmīlāt*, Istanbul 1931, 16.

¹⁶² *Kaṣf ul-maḥkūb* 71, 6-8; Nicholson 64.

¹⁶³ *Kaṣf* 71, 8-10; Nicholson 65.

¹⁶⁴ *Maqāmāt-i Sayyī ul-Islām* 68 ed. Salḡūqī 21-22.

¹⁶⁵ *Kaṣf* 69, 5; Nicholson 61.

dem ursprünglichen sinn des malāmātiunternehmens, bringt aber die malāmātiyya auch positiv den qalandariyya wenigstens in einem punkte wieder näher. Ausserdem erregten die qalandariyya ihrerseits durch ihr verhalten, auch wenn sie nicht wollten, den tadel der andern. So kann man die übergänge und begriffsverwechslungen und -vermischungen, die in der folge zwischen malāmātiyya und qalandariyya stattgefunden haben, wohl verstehen. Von Bābā Gilānī in Harāt im 9./15.jh. heisst es, er sei stets von einer anzahl qalandarān und malāmātiyān begleitet gewesen¹⁶⁵, und zwei sogenannte malāmātiyya in Kirmān sollen die meiste zeit ein lustiges leben geführt haben und überall da zu finden gewesen sein, wo sänger, spieleute und trinkgenossen vorhanden waren¹⁶⁶.

Will man für die qalandariyya, wie sie Suhrawardi schildert, einen anknüpfungspunkt in der ṣūfik suchen, so bietet sich eine im irrtum befindliche gruppe der bewohner des 'Irāq (und anderer orte, randnachtrag) an, die — spätestens im 4./10.jh. — die wahre aufrichtigkeit nur durch gleichgültigkeit gegen das ansehen bei den menschen für erreichbar hielt und dies unter umgehung des mystischen pfades der inneren läuterung durchführen zu können glaubte. Wer dieser gruppe angehörte, verfiel naturgemäss der unbekümmertheit (*qillat al-nubālāh*), dem unhöflichen oder anstandslosen benehmen und der nichteinhaltung der grenzen, blieb ein gefangener seiner lustregung, ein gebundener seiner ichs und seines satans, in «finsternissen, einer über der andern; wenn er die hand ausstreckt, sieht er sie kaum» (sure 24, 40), war eine glasperle, kein edelstein¹⁶⁷. Wie Sarrūḡ sagt, setzt die richtige unbekümmertheit um das, was die leute von einem denken, fromme leistungen voraus, und diese zweite, die anerkennenswerte art des sich-nicht-kümmerns lobt auch Abū Tālib al-Makkī¹⁶⁸. Gazzālī in seiner streitschrift gegen die libertiner greift eine ganze reihe von unbekümmerten verhaltensweisen an, auch solche, die der haltung der qalandariyya nahestehen, zielt jedoch — verwunderlicherweise — nie auf leute, die man mit den qalandariyya identifizieren könnte, geschweige denn, dass er diesen namen nannte¹⁶⁹. Aber sie haben damals schon bestanden.

¹⁶⁵ *Asil ud-dīn. Maqṣad ul-iqbāl*, bei Salḡūqī. *Mazārāt-i Harāt*, 1, 96.

¹⁶⁶ Mīhrābī: *Muzdārāt-i Kirmān*, ed. Huṣayn-i Kūhī-i Kirmānī, Teheran 1330, 133-134.

¹⁶⁷ *Luma'* 421, 12-422, 12.

¹⁶⁸ *Qūt* 1, 143, 4, 216 ff., 4, 223, 4.

¹⁶⁹ Otto Pretzl: *Die Streitschrift des Gazzālī gegen die Ibāhija*, Sb. Bayer. Ak. Wiss. Phil.-hist. Abt. 1933, 7. *Faḍā'il ul-anām* (= *Makātib-i fārsī-i Gazzālī*), ed. 'Abbās-i Iqbāl, Teheran 1333, 86-87 (bāb 5, faṣl 3) übers. Dorothea Krawulsky: *Briefe und Reden des*

Die qalandar werden häufig in einen gegensatz zu den şūfiyya gestellt. Stand die şūfik links der etablierten theologie, so stand das qalandartum links der etablierten şūfik. Darum liebäugelte die şūfische dichtung, wenn sie die fesseln der hergebrachten formen der frömmigkeit zu sprengen aufforderte, mit dem unbekümmerten verhalten der qalandar und pries deren idealen religiösen anarchismus. Bei Aḥsikāfī (6./12.jh.) treibt der liebeskummer die »weltverzichter« in die »spelunken der qalandar«¹⁷⁰. Bei Sa'dī (7./13.jh.) reißt das unglück der liebe die fundamente des weltverzichts und der gewissenhaften peinlichkeit ein und bewirkt, dass der şūfī qalandar zu sein lernt¹⁷¹. Yahyā as-Suhrawardī (gest. 587/1191), der bescheinigungstheosof, der selber das auftreten der liebe als »qalandarhaft und ohne scham« bezeichnet¹⁷², soll qalandarart gehabt haben, wofür der zusammenhang, in dem dies mitgeteilt wird, die bedeutung »gleichgültigkeit gegen die welt« nahelegt¹⁷³. So soll auch Ābid Çelebi, der bruder Ulu Ārif Çelebis, im 8./14.jh. eine qalandarnatur gewesen sein, das heisst nicht nach dieser welt gejagt haben¹⁷⁴. Bei Dāya und danach bei Husayn-i Wā'iz-i Kāšifī (gest. 910/1504-5) heisst »von qalandarart« (und »von malāmātart«) so viel wie, ruß und name, lob und tadel, verwerfung und annahme bei den menschen für gleichwertig zu erachten¹⁷⁵. Hamīd ud-dīn-i Balḥī (gest. 559/1164) gibt folgenden charakteristischen unterschied zwischen şūfī und qalandar zum besten: »Der tisch der qalandarān sieht beim aufräumen gleich aus wie das speisetuch der şūfiyān beim abtragen«¹⁷⁶, das heisst ist leer, sie besitzen nichts, haben nichts aufzustellen, leben von der hand im mund. Wenn einer qalandarāna wa muḡurradāna in der welt herumreist¹⁷⁷, so reist er ohne jegliche mittel und ohne die geringsten

Abū Ḥamid Muḥammad al-Ğazzālī, *Islamkundliche Untersuchungen* 14, Freiburg im Breisgau 1971, 210-212.

¹⁷⁰ Aḡir ud-dīn-i Aḥsikāfī: *Diwān*, ed. Rukn ud-dīn-i Ḥumāyūnfarrūḡ, Teheran 1337, 98, 9.

¹⁷¹ Sa'dī: *Bodā'i*, Kavianī 1304, nr 46, 8.

¹⁷² *Fi ḥaqīqat al-Ḥiq*, in *Œuvres philosophiques et mystiques* 3, edd. Seyyed Ḥussein Nasr et Henry Corbin, Teheran-Paris 1970, 274, 13-14 (Bibliothèque Iranienne 17) *Mu'min al-'ushshāq, The Lovers' Friend*, ed. Otto Spies, Stuttgart 1934, pers. text 13, 1-2 (Bonner Orientalistische Studien 7).

¹⁷³ Suhrawardī, in der pers. einleitung der *Œuvres philosophiques* 3, 16, 11.

¹⁷⁴ Aḡāki 976, 8.

¹⁷⁵ *Mir'ād al-'ibād*, ed. Riyāhi 260, 7-11; ed. Šams ul-'urafā 145, 16-20.

¹⁷⁶ *Maqāmāt-i ḥamīdī*, in: *Akbar-i Abarqūṭ*, Isfahan 1344, 69, III, in der 4 maqāma.

¹⁷⁷ Šādīq-i Kiyā: *Nuḡrawiyān yā paşīḡariyān*, Teheran 1320 yazdğirdī, 58 (aus 'Araṭ-i 'ātiqin).

absicherungen. Darum wird 'Alī b. Naṣrallāh al-Ḥurāsānī, der in der art persischer bettlerfuqarā' ('*alā tariqat fuqarā' al-'aḡam al-mukaddin*) nach Ägypten und hier dann zu ehren kam (gest. 862/1458)¹⁷⁸, ein weltbummler im stil der qalandar gewesen sein. Da die qalandar von den gaben anderer leben, gelten sie als beutelschneider. Als jemand scheid Awhād ud-dīn-i Kirmānī in Sivas 200 dinar geben wollte, um als novize aufgenommen zu werden, lehnte dieser ab und sagte: »Das wäre der weg der qalandarān. Ich erwarte von niemand etwas«¹⁷⁹. Schwer zu sagen, ob das heisst, dass der neuzutretende qalandar dem gruppensführer oder der gesellschaft sein geld abliefern musste, oder ob einfach auf die bettelei der qalandarān angespielt wird. Ḥāqānī (gest. 595/1199) in der pose des weintrinkers fragt:

Was ist unser name in der stadt nach dem vornamen »Hund«?

Weinrückstandschlürfer Malāmatī. Geldkaputtmacher Qalandarī¹⁸⁰.

Ein Muhammad II. Muhammad ad-Dayrī al-Ḥalabī as-Sāfi'ī (gest. 940/1534) wurde einmal von einem individuum aus einer gruppe qalandariyya angebettelt. Er gab ihm zur antwort: »Du bist ein gauner, und ich bin ein gauner. Ein gauner nimmt von einem andern gauner nichts«¹⁸¹. Als Hulagu 658/1260 bei Ḥarrān an einer schar fuqarā' qalandariyya vorbeikam, fragte er Naṣir ad-dīn al-Tūsī, was mit denen los sei. Tūsī erwiderte: Das ist abfall (*fuḍlā*) in dieser welt. Hulagu liess sie umbringen und fragte dann, was er mit abfall gemeint habe. Tūsī entgegnete: Die menschen zerfallen in vier gruppen: »Regierende, handeltreibende, handwerker und landwirte. Alle übrigen liegen diesen auf der pelle«¹⁸².

Der name qalandar ist bis heute weder in seiner bedeutung noch in seiner herkunft geklärt. Hervorgehoben sei hier der erklärungsversuch der lexikografen Raṣīdī vom jahr 1064/1654 und Burhān vom jahr 1062/1652. Beide betrachten qalandar als eine spielform des

¹⁷⁸ Saḥāwī: *Daw' al-himī*, 6, 47.

¹⁷⁹ *Mandqūb-i Awhād* 159, 11.

¹⁸⁰ *Divān*, ed. Saḡḡādī, Teheran 1336, 421, 3. Statt *sim-kuf* wäre dem sinne nach auch *sim-kaf* möglich. Doch verlangt Ḥāqānīs stil die gegenüberstellung von *-kaf* und *-kuf*, wie etwa *Divān* 105, apu (*daryūkub-simkuf*) zeigt. Vgl. die spieleereien mit *sim-kuf* bei Nuṣāmī. *Haft paykar*, ed. Ritter-Rypka, Prag 1934, §7, 81-83 (p. 32); ed. Dasgirdi, Teheran 1315, 43-44. *Mahzan ul-awṣāf*, ed. Dasgirdi, Teheran 1313, 135.1, 141, 11/ed. Alizade, Baku 1960, XLI 15 (p. 172), XLIV 26 (p. 182). An unserer Ḥāqānistelle sind Malāmatī und Qalandarī als zugehörigkeitsnamen gefasst.

¹⁸¹ *Durr al-habab* 2, 1, 253.

¹⁸² Ibn al-Fuwālī: *Ḥawādīṭ ḡamī'a*, 343. Mustafā Gawād in Sumer 10, 1954, 222b.

wortes *kalandar*, das einen »Holzblock« bezeichnet, mit dem man Türen sperrt¹⁸³ und in den man einem delinquenten auch die Füße einspannen kann. Burhān nennt die Form mit *q* arabisiert. Rašīdī führt sie auf »den Lauf der Zeit und die Veränderung der Zungen« zurück. Angesichts des wohl bekannten Übergangs von *k* zu *q* scheint diese Etymologie keineswegs unmöglich. *Farhang-i Ānandrūg* (s.v. *kalandar*) hat sie übernommen¹⁸⁴. *Qalandar* wäre demnach ein »Klotz«, »Bengel«, ein »Flegel«, ein ungehobelter Mensch. Der Dichter Kamāl Ismā'īl (gest. 635/1237) hat noch ein Wort *bulqandar* in dem Schmähvers:

Bezüglich Gold und Silber der Menschen

hat er die Anschauung der *bulqandar*¹⁸⁵

Das Wort wird auch *bulqandar*, *bulqandar* und *bulqadar* gelesen und bald mit »ungezügelt und unförmig, ketzer (*muṭhid*)«, bald mit »sehr aufdringlich und beharrlich« wiedergegeben. Rašīdī leitet die Form mit *ḡ* von arabisch *ḡāḍar* »fett, zudringlich« ab; *bul* wäre also »sehr«, ähnlich wie man ■ *l-fuḍūl* »schwätzer«, *hū l-'aḡāb* »merkwürdig« (u.a.), *hū l-hawās* »auf Lust versessen« aus *huf* ableitet¹⁸⁶. Dies zur Ergänzung des Materials¹⁸⁷.

Auch die Entwicklungsgeschichte der *qalandar* ist noch nicht geschrieben¹⁸⁸. Wir sehen nur undeutlich, dass in der ersten Hälfte des

¹⁸³ Dafür weist das persische Wörterbuch auch ein *taḥamuk* auf.

¹⁸⁴ Bei Maṅgik-i Tirmiḡi (4.10 jh.) steht ein *kalandara* im Sinne von »mächtig, stark«. Asadi *Lughat-i fars*, in der Ausgabe 'Abbās-i Iqbāl's, Teheran 1319, 438. Der Übergang von *k* zu *q* ist besonders bekannt aus eigennamen: Qāṣin, Qāsmī, Qāṣnāhūn (= Kāṣnāhūn, bei Ibn Fadlān ed. u. übers. A. Zeki Validi Togan, Adh. K. M. 24, 3, 1939, arab. 4, 18; deutsch 6, 1; franz. M. Canard in *Annales Inst. Ét. Ét. Alg.* 14, 1958, 53), aber auch sonst. Dasoud Moncha-Zadeh *Iranische Miscellen*, Acta Iranica 5, 1975, 67, unten.

¹⁸⁵ *Diwān*, ed. Ḥusayn-i Bahr-ul-'ulūmī, Teheran 1348, vers. 7750 (p. 452); dazu anm. p. 1035.

¹⁸⁶ *Farhang-i Ānandrūg* s.v. *hū l-hawās* Muhammad Ḥusayn-i Rukn-zāda-Ādamīyyat *Arkān-i suḥan*, Teheran 1347, 18-22. Ahmad-i Tāhīrī-i 'Irāqī *Kunya dar zabān-i fārsī*, Nāma-i Mīnuwī 317 (*hū l-hawās*). Mehrere alte Wörter *bulqāma*, *bulqāna* usw.

¹⁸⁷ Andere Ableitungen aufgezählt in III² s.v. *kalandar*. Die falsche Etymologie *kalāntar* scheint von Hermann Vambéry *Skizzen aus Mittelasien*, Leipzig 1868, 7, ihm, zu stammen. Eine Auswahl von Ableitungen in der Neuausgabe von John P. Brown *The Darwishes or Oriental Spirituality* durch H. A. Rose, London 1968, 169, anm. 1. Das schon von Dozy (*Suppl. aux dict. arabes*) aufgrund von de Sacy verzeichnete *qarandā* und *qarandāliyya* ist sekundäre Verdrehung, eine Verfälschung wie das ebenfalls dort angeführte *qarandāri*. *Qarandā* für *qalandar* ist nur begegnet in *Daw' lāmi* III, 101 als Beinamen eines Muhammad b. al-Ḥamāl Yūsuf al-Kāfī (gest. 897/1492) in Kairo, der sich den Bart rasierte und darum so genannt wurde. *Al-Qarandāliyya*, wo sich Kurīm ad-dīn al-Qalqasāndī 855/1452 begraben liess, ■ die *zāwiya qalandariyya*; *Daw' lāmi* 4, 312.

¹⁸⁸ Vorläufig s. Huart und Sabinger in III s.v. *kalender* und *kalanderī*, Tahsin

7./13.jh. eine neue epoche für die qalandar anhebt. Ein Ġamāl ad-dīn as-Sāwī wird als schöpfer einer qalandariyya verehrt, die das scheren aller haupthaare, auch des bartes und der brauen, versieht. Sāwī war in Damaskus zugewandert und starb dann im unterägyptischen Dimyāt. Für die von ihm eingeführte neuerung, alles haupthaar zu scheren, gibt es mehrere anknüpfungsmöglichkeiten innerhalb des islamischen kulturkreises. Kopf und bart zu rasieren kam einer erniedrigung gleich: Einem klienten, der eine vollblütige araberin geheiratet hatte, wurden zweihundert stockhiebe verabreicht, bart, haupthaar und brauen rasiert. »eine gewöhnliche Art öffentlicher Beschimpfung«¹⁸⁹. Der aḡlabide Ziyādattālāh wollte Sahnūn (gest. 240/854) fünfhundert peitschenhiebe geben und kopf und bart rasieren lassen, weil er hinter einem richter, der die erschaffenheit des korans lehrte, nicht gebetet hatte¹⁹⁰. Einem schönen höfiling, der mit erfundenen todesdrohungen eines gastgebers zwei andere höfilinge von einer einladung ferngehalten hatte, wurden zur strafe haar und bart geschoren, und er wurde auf einem esel herumgeführt und eingesperrt¹⁹¹. In Guadix wurde im 7./13.jh. zwei wanderderwischen, die hettelten, obwohl sie geld bei sich hatten, der kopf geschoren¹⁹². Abū Yazid al-Basīdī befahl einem mann, der sich über seine geringen fortschritte auf dem mystischen pfad beklagte, sich haupthaar und bart rasieren zu lassen, sich einen sack voll nüsse umzuhängen und jedem kind, das ihm eine ohrfeige gebe, eine nuss zu schenken — was der geschulmeisterte, wie man erwarten, für eine zu arge zumutung hielt¹⁹³. Schon Muḥāsibī kannte die mode, sich den bart zu scheren¹⁹⁴. Ein

Yazid in EI² 4 vs. kalandar und kalandariyya. Ferner Hellmut Ritter: *Das Meer der Seele*, 487ff, und *Philologika* VI, Oriens 12, 1959, 14ff. Richard Grimlich: *Die schülischen Derwischorden Persiens*, 1. Wiesbaden 1965, 74–78 (Abh. KM 36, 1). Ahmad 'Alī-i Raḡā'i: *Farhang-i asār-i Ḥāfi*, Teheran 1340, 492–496. Muḥammad ḥ. Tūlūn: *Flām al-waḡd bi-man «ulliyā nā'ḥan min al-arrāk bi-Dimāṣq al-Sām al-kubrā*, ed. Muḥammad Ahmad Duḥmān, Dāmaskus 1964, 38, ann. 1. John Kingsley Birge: *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937, index. Kalender Hasan Özdemir: *Die altnumantischen Chroniken als Quelle zur türkischen Volkskunde*, Islamkundliche Untersuchungen 32, Freiburg B 1975, 268–274. — Nach abschluss der arbeit kommt mir der lehrreiche aufsatz 'Abduḥusayn-i Zarrīnkūb's zu gesicht: *Ahl-i ma'ārif u rāh-i qalandar. Muṭāla'at-i dar ḥāṭ-i nāḥiyyā-yi dārīnī dar tanawwut*, Maḡ Dūnīsk, Adab, 'Ulūm-i Ins Tīhrān 89 (jg. 22, 1), 1354–1975, 61–100. Er bedeutet einen schritt vorwärts.

¹⁸⁹ Goldziher: *Muhammadianische Studien*, 1, 129. Verwandte beispiele ih. 185.

¹⁹⁰ Dabbāḡ und Ibn Nāḡī: *Ma'ālim al-imān*, 2, 93.

¹⁹¹ Āṣafī Ulughbānī: *Arabic History of Gujarat*, 1, 322.

¹⁹² Ahmad al-Qaṣṣālī: *Tuḥfat al-muḥtarib*, RIEM 17, 1972–3, 76.

¹⁹³ Saḥlāḡī 86–87. *Taḡk*, 1, 146, 8–147, 2.

¹⁹⁴ *Maṣā'il* 108, pu.

alter mann im 3./9.jh. liess sich kopf und bart rasieren, weil ein prediger gesagt hatte: Diese haare sind im irrglauben gewachsen, schert sie im gehorsam (gegen gott)!¹⁹⁵ Hier ist abschneiden der haare, wie sonst das abschneiden der stirnlocken, zeichen der reue, aber auch ein kleiderwechsel, wie bei der pilgerfahrt. Šibli soll sich beim verlust seines sohnes den bart¹⁹⁶ und an einem fest wimpern und brauen haben abschneiden lassen¹⁹⁷, das erste angeblich aus trauer über seinen eigenen weiterbestand (im gegensatz zu seiner frau, die ihre haare wegen des erlittenen verlustes abgeschnitten hatte), das zweite zur bekundung seiner traurigen vereinsamung, beides also zum zeichen der trauer. Ein andermal zupfte er sich mit einer pincette die haare der brauen aus, um den schmerz, den ihm innere erlebnisse verursachten, zu übertäuben¹⁹⁸. Aus dem vorislamischen, antiken Syrien ist der brauch bekannt, dass sich der verehrer der *dea Syria* vor betreten der heiligen stadt Hierapolis (Maabig) haare und brauen schor, um die in den haaren sitzende unreinheit zu beseitigen¹⁹⁹. Auf ausserislamischem gelände in Mittelasien rasierten sich die türken zur beweining ihres von den arabern hingerichteten fürsten Kürsül 121/739 das gesicht²⁰⁰ und soll später Šaiq al-Balḥi (gest. 194/810) einen gelehrten »götzendieners« getroffen haben, der rote kleider trug und kopf und bart rasiert hatte²⁰¹.

Die entfernung aller kopfhaare bei den qalandar wird nun später, auch von den qalandar selbst, verschieden gedeutet. Die haarlosigkeit besage: Kein haar soll die liebe verunreinigen²⁰², man scheide aus dem leben und allem eigenen handeln aus (?)²⁰³, haar sei fremder zusatz am leib, von allen zusätzen solle man sich trennen²⁰⁴. Dazu tritt der vorstellungskomplex von einer enthüllung der schönheit. Gott wird im paradies den gläubigen wie der vollmond erscheinen (nach einem profetenwort), also ist die volkommenheit von gottes macht

¹⁹⁵ Ibn al-Ğawzi: *Qaṣṣas*, nr 239.

¹⁹⁶ *Hilya* 10, 370: *Talbīr* 360.

¹⁹⁷ *Talbīs* 359, unten. Šibli *Dīwān*, ed. Saybī, einleitung 55.

¹⁹⁸ Quṣayrī *Risāla*, kap. hayba-uns komm 2, 41.

¹⁹⁹ Carl Clemen: *Lukians Schrift über die syrische Göttin*, Der Alte Orient 37, heft 4/4, Leipzig 1938, 26 (de. des Syria 55), 49-50.

²⁰⁰ Tabarī *Annales*, II 1691, 11, und glossarium, garrada.

²⁰¹ *Hilya* 8, 51.

²⁰² Ḥaṭīb-i Fārsī: *Manāqib-i Ğamāl ud-dīn-i Šāwī*, ed. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972, 46-47, mit noch anderen symbolistischen deutungen.

²⁰³ ■, 85, 8-15 (sehr undeutlich).

²⁰⁴ Wāḥidī bei Ḥaṭīb-i Fārsī, ed. Yazıcı, einleitung türk. XI)persisch IX.

die sichtbarmachung²⁰⁵. Die qalandar sind gottes erscheinungsort, haben gott in sich²⁰⁶. Verwandte der qalandar, vielleicht eine abteilung von ihnen, die *abdālān-i Rūm*, schoren sich ebenfalls alle haare und wollten damit ihre »schönheit« sichtbar werden lassen und Adam nachahmen, der haarlos auf die welt gekommen sei²⁰⁷. Die *šamsiyūn*, die sich ebenfalls kahl schoren, vielleicht eine andere abteilung der qalandar, wollten mit ihrer rasur auf geistige schwerer, die sie getroffen hätten, anspielen: das schwert des zusammenseins mit gott und das schwert der einheit. Sie fühlten sich »sonnenhaft« (*šamsi*) auch deswegen, weil ihr gesicht blank wie die sonne glänzte²⁰⁸. Nach dem, was wir von den qalandar vor und nach der reform durch Sāwī wissen oder erraten können, ist es nicht unmöglich, dass die ablegung aller haare ein verstärkter äusserer ausdruck für ihre völlige besitz- und schmucklosigkeit und eine neue form und übertriebene interpretation des seit alters hochgehaltenen grundsatzes der »entblössung« (*tağrid*) war. Sāwī war nach der legende auf dem friedhof von Damaskus nackt oder höchstens mit gras bekleidet und scheint das einem dort bereits unsässigen »gymnosofisten« *Ġalāl ud-dīn-i Darguzīnī* nachgemacht zu haben. Eine andere legende verlegt die rasur schon in seine heimat Sāwā²⁰⁹, eine dritte erst an seinen späteren aufenthaltort Dimyāt²¹⁰. Dabei sollen den anlass die nachstellungen einer frau gebildet haben. Um sich ihnen zu entziehen, habe er (in Sāwā) sich hässlichrasiert oder (in Dimyāt) auf ein gebet zu gott alle haare verloren.

Die kahlschur hat nicht alle erreicht und ist nicht immer und von allen durchgeführt worden, die sich qalandar nannten, aber sie hat sich weit verbreitet. Ein besonderes persisches wort *daḳ zādā* (auch *daḳ* = *laḳ zādā*, *daḳ u laḳ*, *daḳ u laḳ*) bezeichnet den qalandar, der die vierfache tonsur von bart, schnurrbart, wimpern und brauen (*dār dār*) empfangen oder an sich vorgenommen hat²¹¹. Trotz des hässlichen anblicks, den die qalandar boten, soll sich der dichter 'Irāqī (gest. 688/1289) = Hamadān in einen jungen aus einer vor-

²⁰⁵ *Ḥaṭīb-i Fārsī* III, 12.

²⁰⁶ *Wāḥidī* III türk. XII/pers. VIII.

²⁰⁷ *Wāḥidī* ib. türk. XXII, XXIV/pers. XXII, XXV.

²⁰⁸ *Wāḥidī* ib. türk. XXVI/pers. XXVI.

²⁰⁹ *The Baitūta* I, 64-64/übers. *Gibb* I, 37-39. *Gramlich* I, 77.

²¹⁰ *Tārīḫ-i Farīdā*, maqāla 12, lith. ohne ort und jahr, 2. 765-766.

²¹¹ *Burhān-i qāṣi* 44 *daḳ zādā* *Farhang-i Rafīdī* s.v. *daḳ* *Gramlich* I, 76: Haupt, bart, schnurrbart und augenbrauen. So auch *Abdālbakī Gölpinarlı*, *Mevkân'dan Sonra Mevlâvilik*, İstanbul 1953, 206.

beziehenden qalandarschar verliebt haben und ihm nachgereist sein. In Hürūsān soll er die gesellschaft eingeholt, sich selbst kahlrasiert haben und dann mit ihr bis nach Multān weitermarschiert sein²¹². Mawlānā soll die qalandar beneidet haben, dass sie keinen bart hätten; nach einem profetenwort bringe zu viel bart die gefahr der selbstgefälligkeit mit sich, und in der zeitspanne, in der ein ṣūfī seinen schönen bart kämme, gelange der erkenner zu gott²¹³. 761/1360 verbot der mamlükensultān Nāṣir²¹⁴ und später der timuridenfürst Husayn-i Bāyqarā (872-912/1470-1506) diese rasur²¹⁵, ohne bleibenden erfolg.

Den briefstil der qalandar hat 'Ubayd-i Zākānī (gest. 772/1371) in einem erfundenen schriftwechsel zweier qalandar verulkt. Der text bedarf aber noch der kritik, bevor er übersetzt werden kann²¹⁶. Der bağdāder dichter Taqī ad-dīn Ibn al-Mağribī (gest. 684/1285) spricht in der maske eines qalandar folgendes zağal²¹⁷:

Wir müssen uns unter den leuten zeigen,
wir qalandar mit geschorenem kopf!

Lass uns statt dieses linnenzeugs
einen weidenstoff (sic) aus lammwolle (sic)
oder eine kurtz anziehen oder nacktgehen!

Wir wollen betteln gehen mit allerlei leuten,
die den kopf rasiert haben, mit gewitzten,
die nur das grünzeug (= haschisch) und das . . .
kennen, nicht das weintrinken,
das miṣṣāl zu 2000 krügen,

die davon ganze taschen haben,
der dāniq gleichwertig 70 bechern.

Doch bevor wir benebelt werden,
wollen wir uns noch zu essen besorgen
und auf den markt gehen mit der bettelschale.

Betteln wir um gottes willen einen schafskopfverkäufer,
einen gemüsehändler und einen harisaverkäufer an

Zu denen, die wir antreffen, sagen wir: »Geliebtester,
... (verderbt) armen (derwischen),
alles herumirrenden fremdlingen!²¹⁸

²¹² Cramlich I, 77, anm. 1.

²¹³ Afāki 412, 14-19.

²¹⁴ Maqrizi *Manāẓir*, Bulaq 1270, I, 433.

²¹⁵ 'Abdulhusayn-i Nawā'ī: *Asmā' u mukātabāt-i idrīḡi-i Irān*, 410-411.

²¹⁶ 'Ubayd-i Zākānī: *Kullivard*, ed. Farwiz-i Atābaki, Teheran 1336, 356-357.

²¹⁷ Kutubī: *Fawā'id al-Wafarāt*, ed. Ihsān 'Abbās, Beirut 1974, 3, 36-37 (nr 341); Kairo 1951, 2, 115-116 (nr 296); Bulaq 1299, 2, 56. Name des dichters ist 'Alī b. 'Abdal'ariz b. 'Alī b. Ġābir. Auf das gedicht hat Furūzānfar: *Šarḥ-i Maṣnawī*, I, 734, aufmerksam gemacht.

²¹⁸ Die drei zeilen (uḡṣar) sind persisch, um die heimat dieser qalandar anzudeuten.

Sie werden für dich vor Tagesanbruch beten.
Ihre Stossgebete verwirklichen sich.
Und wir unterscheiden die Menschen wohl.
Zum Reichen sagen wir: »Herr,
wir möchten eine milde Gabe für die Moschee,
ein Ratelchen Sesamol in die Lampen,
um es unter den beisammensitzenden anzuzünden«.
Da seht doch, Freunde,
ich bin völlig entblösst ²¹⁹ wie der Satan.
Bei mir ist diese Sache mächtig geworden.
Der Satan hat mir ins Ohr geschwatzt,
so daß meine Brust voller Tatendrang ist.
Sagt nicht: »Du gurke,
wir sehen, du bist völlig verdreht.
Der Magribiner hat da etwas Unerquickliches hinterlassen« ²²⁰.
Nein, er hinterliess einen, der immer oben ist ²²¹, der die andern niedertritt.
Löwenjunge stammen aus Leuengeschlecht.
Aber ich werde geröstet ²²² durch Samgūn
mit seiner schmalen Hüfte (?) gleich einer verborgenen Perle.
Verrückt bin ich geworden in der Liebe zu ihm.
Ist es eine Schande, wenn einer
ineingeleichen sich in eine sich wiegende Gestalt verliebt,
wie der Mond weiss und strahlend,
in eine Gesichtseite wie Myrte so grün?
Wer in seiner Liebe nicht mehr ein und aus weiss, ist entschuldbar.
Hätte Korah jene Myrte geküsst,
so hätte das seinem Herzen die Verarmung als ein Nichts erscheinen lassen.
Lass uns das lustige Leben geniessen, lass uns
zusammensein mit Kummernden, die diesen Begriff übersteigen ²²³!
Der gescheiteste Mensch ist der, der singt:
Husch, fort die Lastsäcke (!)! Trink die Becher
und halt dich nicht über die Reden der Leute auf!

Das hohe Lied der Qalandarreform durch Sāwī hat mehr als hundert Jahre nachher, im Jahr 748-9/1347-8, Ḥaṭīb-i Fārsī in seinem persischen Epos *Manūqib-i Ġamāl ud-dīn-i Sāwī* gesungen ²²⁴. Es ist eine poetische

An der verderbten Stelle wäre denkbar: *Yak ħurda bi-dih ba-durwān ngib etwas wenig den Armen!*

²¹⁹ *Mugarrad* »ohne alles«, auch ohne Haare, ohne Kleider, ohne Mittel.

²²⁰ Der Dichter Ibn al-Magribī meint mit dem Magribiner seinen Vater.

²²¹ Freytag und Lane geben für *qalab* auch »läwen«. Da''ā »wiedertreter« kann sexuell gemeint sein.

²²² Ich lese fragend *aylā*, weil ich mit *ayl* »mein Ursprung« nicht durchkomme. Man würde aber *aylā* lt. erwarten, vgl. Ibn-i Fandūq: *Tārīḥ-i Bayhaq*, 197. 16.

²²³ Mit der Lesung *ḥazū* (statt *gāzū*) hätte man »die diesem Begriff gerecht werden«.

²²⁴ Dieser Titel ist nicht im Text. Ausgabe Tahsin Yazıcı, Ankara 1972. *Ritter* in *Oriens* 12, 1959, 16-18.

heiligen vita voller legenden. Wenn man dem gründungsepos Ḥaṭīb-i Fārsī in der allgemeinen richtung folgen darf, sammelte Ḡamāl ud-dīn-i Sāwī in Damaskus eine kleine gruppe von treuen jüngern um sich und lebte im stil eines halbirten asketen, nicht unähnlich Aḥmad al-Badawī (gest. 675/1276) auf dem dach zu Tanṭā. Als er sich dann nach dem unterägyptischen Dimyāṭ absetzte, blieben seine jünger, zu denen auch der erwähnte Darguzīnī gezählt wird, in Syrien zurück und ein Muḥammad-i Balḥī übernahm, angeblich im Sāwīs auftrag, die führung. Angeblich mit Sāwīs anweisungen und vollmachten ausgestattet, gründete er nun den orden der *ḡawlaḡiyya* »sackträger«, so geheissen nach dem schweren sack, den diese qalandariyya als alleinige bekleidung trugen. Er beanspruchte, der rechtmässige nachfolger Sāwīs und der wahre erbe des qalandartums zu sein. Auch hier wieder eine parallele zu den späteren vorgängen in Tanṭā: Wie Aḥmad al-Badawī nur der patron, nicht der eigentliche gründer der badawiyya (aḥmadiyya, auḡhiyya) ist, so scheint auch Sāwī nicht selbst einen orden gegründet zu haben, sondern erst der »zweite pīr« Muḥammad-i Balḥī. Die gründung entsprach den geptionsheiten der zeit. Damals, im 6.-7./12.-13.jh., bildeten sich die ersten süfischen orden. Wie die malūmatiyya distanzieren sich jedoch oft die qalandariyya von den süfiyya. »Wir halten nicht wie die süfiyya augendienerei feil«, sagten sie²²⁵.

Sāwī wird in der epischen verherrlichung als eine art säulenheiliger geschildert, wenn er von ihr auch nicht gerade auf eine säule, sondern bloss in einen friedhof von Damaskus gesetzt wird. Diesen lebensstil haben seine verehrer nicht beibehalten. Simnānī (gest. 736/1336) rechnet die qalandariyya, die sich auf Sāwī — er sagt, was auch richtig ist, Sāwagī — zurückführen, zu den libertinern und stellt sie im die nähe der ḥarīriyya, die etwa zur gleichen zeit ebenfalls in Damaskus ein Abū l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn b. al-Mansūr al-Ḥarīrī (gest. 645/1247) auf die beine gestellt hatte²²⁶. Nur hielten die ḥarīriyya, so schreibt er, auf die reinheit und seien korrekt gekleidet, hätten dafür aber eine schwäche für die bartlosen jungen²²⁷. Wir können hinzufügen: Ḥarīrī

²²⁵ Wāḥidī ib. türk. X: pers. VII.

²²⁶ Kutubī: *Fawā'id* 3, 6-12 (nr 335) Kairo 2, 88-94 (nr 290) Bulaq 2, 42-45 Yāfi: *Mir'at al-ḡinān*, jahr 645 Ibn al-Fuwaṭī *Ḥawā'id al-ḡimā'a* 235-236 (jahr 656). Abū Šūma: *Turāḡim riḡāl al-qarnayn*, 180. *Mawāḡib-i Aḥmad* 263-264. Aḥmad b. 'Alī ad-Dalaḡi: *Al-falāḡa wa-l-maḡlūkūn*, Kairo 1322, 72-73.

²²⁷ Simnānī: *Zayn ul-ma'taqid li-d-dīn il-ma'taqad*, persische bearbeitung von demselben *Al-wārid af-jarid kuhāt al-mārid*, III. Brit. Mus. Or. 9725, 288b, pa-ult.

lehnte den haschischgenuss ab²²⁸, während sich die meisten qalandariyya kein gewissen daraus machten. Der ayyūbide al-Malik aṣ-Ṣāliḥ, stellvertretender regent al-Malik al-Aṣraf in Damaskus, liess Ḥariri 628/1231 verhaften und einsperren. Als dann 635/1237 Ṣulḥis bruder al-Malik al-Kāmil Damaskus besetzte, vertrieb er die qalandariyya und die ḥaririyya, starb aber noch im gleichen jahr²²⁹. Am ende des 7./13.jh. veranstaltete al-Ḥasan al-Ġuwālaqī al-Qalandari in konvent des 'Alī al-Ḥariri zu Damaskus ein grosses treffen von fuqarā' und andern leuten²³⁰. In Kairo baute er einen konvent der qalandariyya, errang dort hohes ansehen, «gab aber einige zeit vor seinem tod das rasieren des bartes auf und kleidete sich süfische». Er starb in Damaskus 722/1322²³¹. Qalandarkonvente bestanden in Damaskus und Aleppo. Auch in Konya besaßen die qalandariyyu eine mensa (*hangar*). Diese wurde zu der zeit, da Mawlānā starb (672/1273), von einem scheich Abū Bakr-i Ġawlaqī (so statt Ġuwālaqī)-i Niksārī geleitet²³². Mawlānā selbst macht einen ġawlaqī lächerlich, der »barhaupt vorüberging, mit einem so haarlosen kopf wie der rücken einer tasse und platten«²³³. Bahā ud-dīn Zakariyyā Multānī (gest. 666/1268) soll auf seiner rückreise von Bagdad ins gebiet des heutigen Pakistan in einer moschee qalandarān, die den ġuwālaq, das gewand des sayyid Ġamāl-i Muğarrad, trugen«, angetroffen und einen von ihnen, der ein unmittelbarer schüler Sāwagīs war, bekehrt haben. Das grab dieses bekehrten ġuwālaqī soll in Nāyin liegen²³⁴. Auch der in Schwan begrabene Lu'l Saḥbāz-i Qalandar (gest. 673/1274?)

²²⁸ Franz Rosenthal *The Herb*, Leiden 1971, 99-100, 124, 148, 180, 190.

²²⁹ Qahabī *Ṭhar*, jahr 635 (5, 142, 2). Yaḥyā *Maṣāliḥ al-ḡinān*, jahr 635 (verderbt).

²³⁰ Maqrīzī *Ḥiṣṣ*, 2, 433.

²³¹ 'Asqalānī *Durar*, 2, 49 (nr 1579). Vgl. Maqrīzī *Ḥiṣṣ*, 2, 433.

²³² Arlūki 596.

²³³ *Maṣnawī* 1, 259. Der kommentar dazu bringt eine richtige erklärung. Ismā'īl Ḥuqqī. Die abstriche Nicholson's sind unrichtig. Die form *ḡawlaqī* im zugehörigkeits-nomen zu *ḡawlaq* «sack», das seinerseits eine arabishe singularbildung aus dem plural *ḡawāliq* ist. Dieses *ḡawāliq* steht im arabischen neben *ḡawālaq* und *ḡawāliḡ* und geht auf syrisch *ḡawāla* < persisch *ḡawāla* «sack» zurück. Anton Spitaler: *Materialien zur Erklärung von Fremdwörtern im Arabischen durch retrograde Ableitung*, Corolla linguistica Festschrift Ferdinand Sommer, Wiesbaden 1955, 219. *Ḡuwālaq* mit *a* der in der letzten silbe bei Ḥatīb-i Fārsi 76, 13-14, 76, 21, 77, 18.

²³⁴ Firsiṭa, *maqāla* 12 (2, 765-766). Der standruck hat meist *Ġalāl* statt *Ġamāl* und gibt eine geschichte *Ġamāl*, die von Ḥatīb-i Fārsi abweicht. Er wiederholt ihn Baḡḡūs Ätiologie, verlegt und verwandelt sie aber, wie wir bereits gesagt haben. Firsiṭa schliesst mit der feststellung, dass die qalandarān jetzt, also um anfang des 11./17.jh., an *Ġamāl* ud-dīn-i Sāwagīs grab in Dimyāt seien und ein meeting (*hangāma*) hätten. *Hangāma* dürfte arabisch *waqf* entsprechen. Nach Maqrīzī 2, 433 veranstaltete al-Ḥasan al-Ġuwālaqī al-Qalandari in Damaskus einen grossen *waqf* (hier ann. 2306).

wird mit Ġamāl-i Muğarrad in zusammenhang gebracht ²³⁵. Zakariyyā Multānī hatte auch in seinem eigenen konvent zu Multān auseinandersetzung mit ġuwālaqiyyā, und sie traten auch vor Farīd ud-dīn-i Ġang-i šakar (gest. 664/1265) sowie vor Nizām ud-dīn-i Awliyā (gest. 726/1325) auf ²³⁶, so dass an der verbreitung des ordens bis auf den indischen subkontinent nicht zu zweifeln ist. Unklar bleibt der herkunftsnamen al-Ġawālīqī (sic), den der dichter 'Irāqī aus Hamadān getragen haben soll ²³⁷. Heisst er so, weil er sich jenen qalandarān angeschlossen hat oder weil seine familie sich einst mit dem verfertigen oder verkaufen von säcken abgegeben hatte? Viele berühmte männer haben so geheissen ²³⁷.

Die qalandariyya lassen sich jedoch nicht alle den ġuwālaqiyya zuzählen, auch wenn sie mit diesen in manchen anschauungen und in einzelheiten der tracht übereinstimmten. Qalandar blieb auch nach der reform ein verhaltensbegriff. Da und dort bildeten sich, ähnlich den 'ayyārūn, selbständige gemeinschaften. Führer einer solchen vereinigung in Kirmān war um 8./14.jh. ein sūfi-i qalandarī namens Zangī-i 'Aḡam. Er besass einen konvent oder eine mensa, auf deren dach er »horn blies«, er kommandierte eine masse kriegerrisch geschulter qalandar und inszenierte aufstände ²³⁸. Im safawidischen Iṣfahān stand ein qalandarkonvent (*takiyya*, *takya*) unter einem *bābā*, der von Sāh 'Abbās I. ernannt oder bestätigt wurde und dessen amt sich in der familie forterbte ²³⁹. Ähnliches gab es auch in anderen städten. Eine gruppe aus Hamadān schildert 909/1503-4 ein Wāḥidī in seinem türkischen prosimetrum *Menākib-i Ḥāce-i Cihān* = *Netice-i Cān*, und zwar um ein beispiel für das aussehen und für die auffassungen der qalandariyya überhaupt zu geben ²⁴⁰. Von vielen einzelgängern lässt sich nicht sagen, wohin sie gehörten. Von einem qalandar, der zur

²³⁵ *Ḥazinat ul-ahyā* 2, 47, 7. Als todesdatum wird auch 724/1324 angegeben (ib. 2, 47, 9; Gramlich *Dervischorden*, 1, 78). Das datum 673/1274 bei N.B.G. Qarī *Lal Shahbaz: Qalandar*, Lahore 1971, 27 Ġamāl-i Muğarrad »entblöste schönheit«.

²³⁶ Hasan-i Dihlawī *Ḥusn-i ul-ahyā*, Lahore 1966, 6-7; 81, 389.

²³⁷ Hamdullāh-i Mustawfī-Qarwī *Tārīḫ-i guzide*, Gibb Mem. 14, 1, 822, 6. Firātia, *muqāla* 12 (2, 760-761), erzählt 'Irāqīs geschichte, gibt aber diesen herkunftsnamen nicht.

²³⁸ Sum'njī *Anaḥ*, es. Ġawālīqī.

²³⁹ Mīhrābī (10 to ju) *Mazārāt-i Kirmān*, bei Ḥusayn-i Kūhī-i Kirmānī, Teheran 1330, 54-60 (60, 1 ist *ḥurūf kasida* zu lesen). Mahmūd-i Zangī-i 'Aḡam-i Qalandar-i Kirmānī dichtete ein epos *Qas* = *ḥurūf* über Timur und starb 806/1403-4: *Muḡmal-i ḥusnī*, jahr 806 (3, 147).

²⁴⁰ Muḥammad Tāḥir-i Naṣrābādī *Taḍkīr-i Naṣrābādī*, Teheran 1317, 284.

²⁴¹ Teildruck und persische übersetzung in Tahsin Yaričiz ausgabe der *Mandqih-i Ġamāl ud-dīn-i Sāwī*. Vgl. hiernach 514-516.

timuridenzeit im 9./15. jh. im osten Persiens aufrat, mit geschorenem bart, mit einem stück filz angetan, ohne hemd (*pirāhan*) und ohne unterkleid (*zirgāma*), berichtet der augenzeuge nur, dass er den eindruck hatte: »An dem ist von kopf bis fuss alles gegen das gesetz, und er wird wohl nicht einmal die 1. sure hersagen können«²⁴¹. Ein anderer, der aus Bagdad in jene gegend kam, ein sehr schön gewachsener bursche in filz und mit filzmütze brachte eine drahtumwickelte holzkeule mit und war unschlagbarer meister in keulenturnieren²⁴². Qalandariyya wurden aber auch in grossen orden mitgeschleppt. Es gab qalandariyya bei den qādiriyya und ḡištiyya²⁴³. Selbst die naqšbandiyya führten qalandariyya mit. Zayn ul-'ābidin-i Širwānī (gest. 1253/1837-8) beschreibt diese folgendermassen: »Sie kennen die formen des religionsgesetzes nicht, betrachten das religionsgesetz als eine fessel (*nuqayyidār*). Sie verrichten keine gehorsamstaten und keinen gottesdienst, halten weder ritualebet noch fasten. Die ehe gilt ihnen als verboten²⁴⁴ und die äussere ehelosigkeit (*tağarrud*) als pflicht und als notwendig. Sie lehnen lilancien und formeln des gottesgedenkens ab. Sie essen viel *hang* und rauchen (*kašand*) viel *ḡars*. Sie nennen sich 'verrückte gottes' (*dīvāna-i ḡudā*). Sie reisen dauernd herum und sind immer unterwegs. Am donnerstag halten sie das hetteln für ein gebot. Was sie bekommen, bringen sie ihrem scheich. Oft rezitieren sie die gedichte der scheiche, die auf ihren zustand gestimmt sind. Einem geschöpf etwas zuleide zu tun oder ihm wehzutun, betrachten sie als grosse sünde. Zum islam haben sie nur dem namen nach beziehung und zur (süfischen) armut und mittellosigkeit nur in der tracht verwandtschaft«²⁴⁵. In der gleichen weise sind, nach dem gleichen beobachter, auch die ḡalālīyya von Ūḡ (Pakistan, Bahawalpur) »entartet« und ebenso deren mutmasslicher persischer ableger, die ḡāksār²⁴⁶. Die šamsiyyān (bezogen auf Šams-i Tabrēzī) könnten den qalandartross der mawlawiyya gebildet haben²⁴⁷. Die abdālān-i Rūm waren sogar, wie es scheint, der grundstock, aus dem die bektāšī hervorgegangen sind²⁴⁸.

²⁴¹ Jean Aubin: *Un santon qahistānī de l'époque timouride*, REI 35, 1967, 208.

²⁴² Wāsiḡ: *Bādā'i' ul-waḡā'i'*, ed. Boldyrev, Moskau 1961, I, 633-643.

²⁴³ Stotey: *Persian Literature*, I, 2, 1936, ann. 4.

²⁴⁴ Dies keineswegs bei allen qalandariyya.

²⁴⁵ *Riḡāḡ ul-siyāha*, lith. Isfahan 1329, 197.

²⁴⁶ Grunlich: *Das schittische Dervischtum*, I, 71-73.

²⁴⁷ Vgl. die erwägungen Gölpınarlıs: *Merhānā'ilon Samra Mevlevīlik*, 207 ff.

²⁴⁸ John Kingsley Birge: *The Bektāshi Order of Dervishes*, 49 (und index Kalender). Vgl. die brauentasur eines bektāšī bei Georg Jacob: *Beiträge zur Kenntnis des Dervisch-*

So breit wie die spielarten des qalandartums gestreut sind, so breit ist die geistige schicht, aus der es seine nahrung zog. Es ist unnötig, ja unmöglich, das neuere qalandartum insgesamt von Sāwī abzuleiten. Schon die als qalandariyyāt bezeichneten gedichte und die dichtung, in die diese stoffe eingegangen sind, lieferten anregungen für jeden literaturkonsumenten. Freilich ist das zunächst eine romantische verklärung des qalandarlebens, die dichterlüge eines lustigen räuberlebens, das keiner führt. Aber das ideal wird durch jahrhunderte hin ununterbrochen verkündet. Daneben schossen jedoch auch immer wieder neue formen religiösen protestes aus dem boden, die nicht ganz so aussahen wie die der qalandariyya und sich auch nicht so nannten, aber ihnen doch so nahe kamen, dass man das weiterleben der alten wurzel, einen perennierenden trieb, eine urtümliche und immer wieder durchschlagende ader, erkennen kann. Qalandaroide gestalten sind vor und nach Sāwī nachzuweisen. Unter dem sanftmütigen Husrawsāh (gest. 555/1160) lümmelte sich ein wildfremder derwisch in den königlichen palast zu Ġaznīn und verlangte eine beträchtliche summe geldes für ein derwischessen. Widrigensfalls werde der könig abgesetzt. Mit dem geld und dem segen des fürsten zog er wieder ab. Er war barfuss, mit einem sellwams mit schwarzen ziegenhaaren bekleidet, die haare nach aussen gekehrt. Auf dem kopf trug er eine mütze ebenfalls aus ziegenhaut samt hörnern (*sarīnhā*), in der hand einen stock, an den er ringe und durchlöchernte knöchel²⁴⁹ sowie kleine und grosse schellen (*ḡalāḡil*) gebunden hatte²⁵⁰. La'ī Šahbūz-i Qalandar trug, ganz anders als Sāwī, rote kleider, genoss öffentlich alkohol und drogen. Seine gesetzverachtung wird als *jarīqa-i malāmātiyya* bezeichnet²⁵¹; richtiger wäre qalandariyya. 706/1306-7 erschien in Damaskus der berühmte Barāq, »mit rasiertem kinn und überlangem schnurrbart, in unannehmbarem aufzug, begleitet von einer gruppe seiner gefolgsleute in gleicher aufmachung, auf der schulter eines jeden ein poloschlägel und auf dem kopf zwei hörner aus filz (*lubbād*), an einem strick um den hals hingen rindsknöchel, die mit henna gefärbt waren, und schellen: der mittlere schneidezahn

Ordens der Bektaschis, Türk. Bihl. 9, 1906, 6. Zu der historischen verknüpfung Rudolf Tschudi El² s.v. Bektāšīyya und H.A.R. Gibb and Harold Bowen *Islamic Society and the West*, Vol. 1, part 2, Oxford University Press 1957, 190-191.

²⁴⁹ Lies *ḡalāḡhāy-i*, mit *idāfa*.

²⁵⁰ Fahr-i Mubāraksāh: *Ādāb ul-ḡarab*, ed. Subayḡ-i Ḥwānsārī, Teheran 1346, 446-447. Hiervorn 323.

²⁵¹ *Ḥazīnat ul-afīyā* 2, 46.

oben war ihnen ausgebrochen»²⁵². Ein zağal schildert ihre verrückte erscheinung²⁵³. Über seine treue zum religionsgesetz gehen die berichte auseinander. Er soll das rasieren des bartes und das tragen von hörnern mit dem bestreben begründet haben, ein hanswurst der fuqarā' zu sein und die achtung bei den menschen zu verlieren, und berief sich selber auf die qalandariyya²⁵⁴; hier wäre umgekehrt malāmatiyya richtiger. Barāqs kopfschachtel, sein reiten auf einem strauss in einem stall zu Damaskus, seine bartrasur und seinen langen schnauz hat man mongolischem einfluss zuschreiben wollen²⁵⁵. Wie sich die abdālān-i Rūm und die šamsiyyān des 9./15.jh. zu den qalandariyya und speziell zu den ġuwālāqiyya verhielten, ist noch unerforscht, aber wir wissen, dass sie sich wie die qalandariyya die köpfe schoren. Viele »verstörten« (*muwallahūn*) und »hinangerissene« (*mağdūh*) liessen sich ebenfalls unter die qalandaroiden erscheinungen einordnen. Im 10./16.jh. liess sich ein aleppiner dieser art manchmal mehrere käppchen aufsetzen, ohne sich zu wehren, rasierte sich den bart und riss sich die zähne aus – prozeduren, die er auch an seinen »novizen« vornahm²⁵⁶.

Wiewohl Abū Ḥafṣ as-Suhrawardi in Damaskus nicht fremd war und dort den seltsamen heiligen narren 'Alī-i Kurdi besucht haben soll²⁵⁷, schildert er doch nicht das erneuerte qalandartum seiner zeit, sei es dass er damals noch nicht festzustellen oder seiner kenntnis entzogen geblieben war. Er schildert das qalandartum einer vergangenen oder eben zu ende gehenden epoche und hält sich an das allgemeine. Spätere schriftsteller wie Maqrizi (gest. 845/1442)²⁵⁸, Ġāmi²⁵⁹, Zayn

²⁵² 'Asqalānī *Durr* 1, 473.

²⁵³ Šafādī *Al-waṣf bi-l-wafayāt*, in: Aya Sofya 2970, 42a-44a, artikel über Barāq.

²⁵⁴ Abdūlbakī Gölpinarlı: *Yunus Emre hayatı*. Istanbul 1936, 47. Weiteres bei Lewis in 11' s.v. Burak Baba, Robert Dankoff: *Barāq and Burāq*, Central Asiatic Journal 15, 1971, 108-110.

²⁵⁵ Köprülüoğlu Mehmed Fuad: *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul 1929, 16-19. Sicher abwegig ist Qahabīs und Köprülüoğlades annahme eines mongolischen einflusses auf die thaumaturgie der riṣā'iyya (ib. 12 ff.). Schon unmittelbare schüler Riṣā'i's (gest. 578/1182) wie Abū Bakr al-Hawwārī und al-Ḥasan al-Qaṣanānī (gest. 606/1209-10) oder wenigstens anhänger des letzteren kannten diese praktiken: 'Izz ad-dīn Ahmad as-Šayyād ar-Riṣā'i (gest. 670/1271-2): *Al-ma'drif al-muhammadiyya fi l-waṣā'iṣ al-mahmūdiyya*, Bulāq 1305, 65; 113. Auch schon Ibn Ḥallikān: *Wafayāt* (vollendet 672/1274), nr 100 (I, 172), erwähnt sie.

²⁵⁶ Abū Bakr b. Wafā' al-Mağdūh, in *Durr al-habab* 1, 1, 394-395 (nr 114), wo das scheren des bartes und ausreissen der zähne fehlt. *Kimākhāṣ ad'ira* 3, 98-99.

²⁵⁷ *Nafahāt*, artikel 'Alī-i Kurdi, 561. Abdūlbakī: *Mekūmāt*, 15. Über die reise von 604/1207-8 vgl. Angelika Hartmann: *an-Nāṣir*, 246-247.

²⁵⁸ *Ḥiṭaṭ* 2, 432-433. Zitiert bei Ahmad 'Alī-i Rağā'i: *Farhang-i aṭār-i Ḥafīṣ*, 493-495.

²⁵⁹ *Nafahāt* 9-10 (malāmatiyya), 14-15 (qalandariyya).

ul-'āhidin-i Širwānī²⁶⁰, Furūzānfar²⁶¹ und andere wiederholen ihn und beklagen seit Ġāmī noch den besonderen verfall der sitten bei den qalandariyya ihrer gegenwart. In dem ertäumten oder wirklichen lotterleben der qalandariyya hat jedoch auch nach dem einschnitt Sāwīs die fröhlichkeit ihren platz behalten. In einem angeblichen *Qalandarnāma* des Amīr Husaynī-i Sādāt (gest. 718/1318), eines schülers des Bahā ud-dīn Zakariyyā Multānī, bringt sie sich in folgenden versen zum ausdruck:²⁶²

Unbehelligt von gut und schlecht der welt,
frei von himmel und hölle,
was sollten wir leiden unter dem tod,
da wir im reinen licht leben?
In der welt der liebe gibt es weder gut noch schlecht,
gibt es weder freude noch kummer, weder nutzen noch schaden.
Da unser wunsch die wunschlosigkeit ■,
ist jeder kummer, der uns trifft, freude.
Wir sind da und ausser uns niemand,
und von uns zum freund ist der weg nicht weit.
Wir sitzen zusammen mit den vollkommenen.
In der gesellschaft des «pol» sehen wir die wahrheit
Wir sind die edelsteine jeder fundgrube der vollkommenheit,
die moten der kerze des nie aufhörenden.
Wir sind sowohl der flickenrock der šūfiyān des gottesthrones
als auch das gewand der bewohner des irden-keppichs
Wir sind unterdrückt, gebrochen und arm
Wir sind in den augen der weltmenschen etwas verächtliches.
Aber jederzeit wenn sein (= gottes) licht individuum wird,
sehen wir die übersinnlichen dinge beider welten²⁶³
Die tafel unseres herzens ist die wohlverwahrte tafel (des himmels).
Gottes geheimnisse sind auf ihr sichtbar
Wir sind die obertingediebe des stadtviertels der lauterkeit.
Wir sind die verrückten der welt gottes
Wir lieben die schönen und verehren den wein.
Wir sind eine fröhliche gesellschaft, das ist's, was wir sind.

In der gründungslegende der sackqalandariyya erwähnt Ḥaṭīb-i Fārsī die fröhlichkeit ■ dieser form:

²⁶⁰ *Ḥadīq'ih us-suyūḥ* 315-316

²⁶¹ *Šarḥ-i Maṣnawī* I, 734.

²⁶² Ein majnawī dieses namens wird Amīr Husaynī-i Sādāt nur bei Riql Qull Ḥān-i Hiddiyat: *Magna' ul-fusūḥ*, lith. Teheran 1295, Z. 15, zugeschrieben. Die verse stehen dort und sind das einzige, was daraus bekannt ist. Gleiches metrum wie Husaynīs *Zād ul-musāfirin* Māyī-i Harawī: *Šarḥ-i ḥāl u ājār-i Amīr Husaynī-i Ġūr-i Harawī*, Kabul 1344, 50-52.

²⁶³ Anspielung auf die freude der qalandariyya an schönen jungen.

Qalandar ist einer, der von beiden welten
 nicht eine haarspitze kummer im herzen hat,
 der gold, silber, trieb, lust, gier,
 guten namen, ansehen, wohlfahrt und ziererei
 aus liebe zu uns (?) ganz dahinwirft
 und im herzen nur das gedenken des allbezwingers lässt²⁶⁴.

Haṭīb-i Fārsī liest aus dem wort qalandar das anagramm *qindr* und deutet *q* als *qanā'at* »genügsamkeit«, *i* als *luṭf* oder *latāfat* »freundlichkeit«, *n* als *naḍāmat* »reue«, *d* als *diyānat* »religiosität, frömmigkeit« und *r* als *riyādat* »exerzitium«. Über *luṭf* »freundlichkeit« lauten seine ausführungen:

Darin ist der zweite buchstabe das lām, das bedeutet:
 Wer armenschaft in anspruch nimmt,
 muss völlig freundlichkeit (*luṭf*) sein
 Keine moraleigenschaft ausser freundlichkeit darf er haben,
 im dem sinn, dass mit den menschen der welt
 ... (zwei halbverse ausgefüllen)
 dass mit seiner freundlichkeit das herz der menschen erleuchtet,
 dass er freundlichkeit und geduld in grösstem masse zeigt,
 so weit wie es ihm überhaupt nur möglich ist.
 Er muss so anteil nehmen an maus und fisch,
 dass sie einen eindruck von der göttlichen huld erhalten.
 Siehst du nicht, dass die freunde gottes stets
 die freundlichkeit als ihre aufgabe und als ihr werk betrachteten?
 Sie zeigten solche freundlichkeit und geduld,
 dass die geschöpfe gottes von der maus bis zur schlange
 vor jenen menschen nicht flüchteten,
 sondern sich immer um jene eingeweihten versammelten.
 Ein armer, der keine freundlichkeit und gutartigkeit hat,
 ist weniger wert als irgendein anderes geschöpf.
 Du die freundlichkeit zu den göttlichen eigenschaften gehört,
 haben die armen von dort erleuchtung²⁶⁵.

Auch Wāḥidī vergisst die sorgenlosigkeit nicht. Der für die qalandar interessierende teil aus seinen *Menākib-i Hāce-i Cihān ve Netice-i Cān* vom jahr 909/1503-4 hat folgenden inhalt²⁶⁶:

Die qalandar ziehen kahlgeschoren, aber mit wollmützen und mit gelben und schwarzen gewändern, fröhlich ein: mit trommel und banner und musik

²⁶⁴ *Manāqib-i Ġamāl ud-dīn-i Šāwī* 62, 8-10. Die »liebe zu uns« im letzten vers scheint unrichtig zu sein.

²⁶⁵ *Manāqib* III, 15-64, 4.

²⁶⁶ *Manāqib-i Ġamāl ud-dīn-i Šāwī*, einleitung türk. IX-XXI/pers. V-XXI.

und lauten *ṣalawāt*. *Hāce-i Cihān* geht ihnen entgegen und führt sie in seinen konvent. Die diener tragen ein leckeres mahl auf. *Hāce-i Cihān* fragt sie nach ihrer herkunft. Einer antwortet: Wir kommen von Hamadān, sind qalandar, unser pir ist Bābū Rustam-i Hamadānī, der seinerseits als pir Bāhā Ġa'far-i Kāfānī hatte. Dann lassen die andern tamburin und trommel ertönen, und lautes heulen und schreien erschallt. Dann wieder stille. Nun berichtet Bābū Rustam:

Wir sind unempfindlich gegen ungerechte behandlung und kennen keinen kummer. Genügsamkeit (*qanū'at*) und religiosität (frömmigkeit, *diyānāt*) führen uns. Wir brauchen nur einen bißchen und ein fell hier im konvent. Wir teilen selbst eine dattel. Wir tragen einen haarmantel (*palār*), stets wollenes und schal. Wir sind aber nicht augendiener wie die *sūfiyya*. Weltlicher besitz, geld, gilt uns nichts. Wir kümmern uns nicht um unsern ruf, nicht um paradies und hölle. Ständig sind wir unterwegs. Nirgends haben wir eine bleibende stätte. Der himmel ist unser vater, die erde unsere mutter. Wir kümmern uns nicht um unser brot. Gott gibt es uns. Manchmal umkreisen wir die *ka'ba*, dann wieder das christliche kloster. Moschee, konvent, kirche (*synagoge*) sind uns so einerlei wie paradies und hölle. Alles aufzugeben, selbstentäusserung, treue, standhaftigkeit, zufriedenheit, einheitsbekenntnis bilden unsern beruf. Wir sind die erscheinungsstätte gottes, unser herr ist die wohnstatt gottes. Auch wenn wir nackt sind, so sind wir doch herrscher. Wir hoffen auf das eingehen zu gott, denn alles kehrt zu seinem ursprung zurück. Darum haben wir bart und augenbrauen rasiert. Haar ist zusatz. Von zusätzen trenne dich! Wie die stäubechen in der sonne tanzen, so tanzen wir in der sonne gottes zur musik. Wir sind objekte von gottes liebe, also auch von allen geschöpfen geliebt. So ziehen wir auch mit trommel und banner fröhlich durch die welt. Wir lieben alle schönheit und freuen uns am schönen gesicht. Profet: »Betrachtet ein schönes gesicht, das vermehrt das licht in den augen!« Profet: »Die betrachtung des geliebten ist augenspülung.« Auch gott licht das schöne gesicht. *Hadīj qudsī*: »Gott ist schön und licht die schönheit.« Keine augendienererei, keinen betrug, keine löge kennen wir, aber demut.

Der gastgeber erwidert. Aber euer betteln und herumziehen ist nicht schön. Ihr verlasst euch auf die freigebige hand anderer, und wenn sie euch nichts gehen, werdet ihr doch zornig. Man hat seine glieder, um zu arbeiten und sich das brot zu verdienen. Auch entspricht eure bartlosigkeit nicht dem, was gott will und was der profet als schön bezeichnet hat: »Der bart ist die zierde des mannes«. Was die schönheit betrifft, die ihr liebt, so ist das eine andere als die, die gott liebt. Gott liebt die innere, die moralische schönheit, die frömmigkeit und die kenntnis des gesetzes. Gleichgültigkeit gegen paradies und hölle ist ebenfalls ungesetzlich. Gleichachtung von moschee und götzentempel, von konvent, *ka'ba* und weinhaus ist ebenso falsch. Gott selbst machte unterschiede auch zwischen den profeten. Es ist nicht alles gleich. Dass ihr die welt des bestehens gedrungen seid, kann nicht stimmen, denn die welt des bestehens ist das jenseits. Die augendienererei, die ihr für euch abstreitet, zeigt sich bei euch in dem ewigen herumstreichen und in den frommen sprüchen, mit denen ihr den leuten das geld aus dem sack zu locken sucht.

Dann erklärt der gastgeber *Hāce-i Cihān* selbst den sinn wahren qalandartums

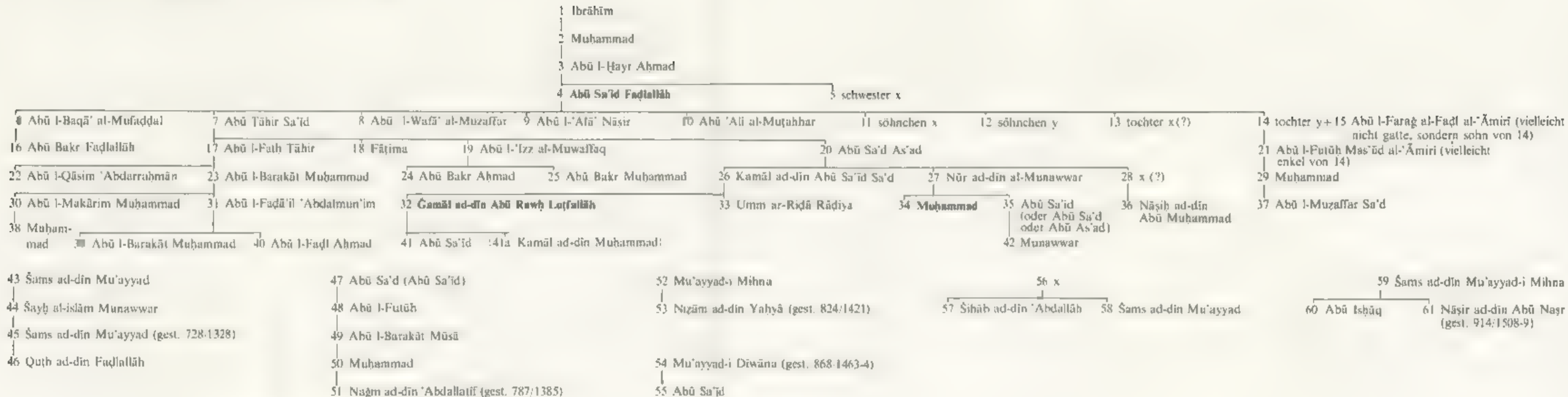
und bringt die deutung vor. *q* ist *qanā'at* »genügsamkeit«, *l* ■ *linat*, *lutf*, *lafāfat* »weichheit, freundlichkeit, lebenswürdigkeit«, *n* ist *naklūmat* »reue«, *d* ■ *dalālat(-i)* *ba-hayr* »hinkleitung zum guten«, *s* ist *ru'ya* »bewusstsein, dass gott zusieht« (= *nurūqaba*).

Der gastgeber verlässt mit seinem sohn Netīoc-ī Cān den platz und geht ins schlafgemach. Die qalandar sind beschämt und ziehen fort in die wüste.

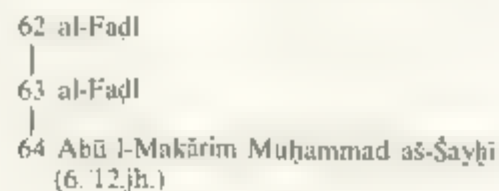


22. ANHANG 2: DER STAMMBAUM VON ABÛ SA'ÏD'S FAMILIE

STAMMTAFEL.



Fragliche zugehörigkeit zum stammbaum:



Legende :

4 Abū Sa'id b. Abi l-Hayr

32 Ġamāl ad-dīn Abū Rawḥ Luṭfallāh verfaſſer der *Hālat*

34 Muhammad b. al-Munawwar verfasser der *Asrār*

QUELLENANGABEN UND ERLÄUTERUNGEN
ZUR STAMMTAFEL

Die angehörigen der gleichen generation sind nicht dem alter nach geordnet. Kein anspruch auf vollständigkeit.

- 1 Ibrāhīm. *Siyāq* 74b,11 (in der ahnenteihe des Abū Sa'id Faḍlallāh, hier nr 4). Sam'ānī: *Muntahab*, 192b, und sonst bei nachkommen des Abū Sa'id). *Muḡmal-i faṣiḥi* jahr 440 hat dafür Aḥmad.
- 2 Muḥammad. *Siyāq*, *Muntahab*, *Muḡmal-i faṣiḥi* wie bei nr 1. Subkī nr 529.
- 3 Abū l-Ḥayr Aḥmad. *Siyāq*, *Muntahab*, *Muḡmal*, Subkī wie nr 1 und 2. Muḥammad b. Mujaḥḥar: *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa*, 97,12, hat dafür Ḥusayn. Ḡullābī: *Kaṣf ul-mahgūb*, 206,9/Nicholson 164, hat Muḥammad, womit nr 2 gemeint sein kann. *Ḥālāt* und *Asrār* haben nur die kunya Abū l-Ḥayr.
- 4 Abū Sa'id Faḍlallāh (357-440/967-1049). *Siyāq*, *Muntahab*, *Muḡmal*, Subkī wie nr 1 und 2. *Ḥālāt*, *Asrār*. Die mutter seines sohnes Abū Ṭāhir Sa'id (hier nr 7) war anscheinend nicht die gleiche wie die mutter seines sohnes Abū l-Wafā' al-Muzaffar (nr 8), hier 384.
- 5 Mit namen unbekannte schwester Abū Sa'id's. *Asrār* 285/Shuk. 357, 2-3, hier 384.
- 6 Abū l-Baqā' al-Mufaḍḍal (gest. 492/1099). *Asrār* 215; 350/Shuk. 438, 18; 477, 22. *Ḥālāt* 106; 125/Shuk. 61, 16; 72, 13-16. Sarīfīnī 135a, 11. Kadkanī nr 12.
- 7 Abū Ṭāhir Sa'id (400-479/1009-10-1086). *Asrār* 272 ult-374, 2/Shuk. 468, 11-13. *Siyāq* 24b, 2/Sarīfīnī 68b, 20. Kadkanī nr 1. Die mitteilung, dass die mutter seines sohnes Abū l-Faḥ Ṭāhir (nr 17) eine türkische sklavin war (*Asrār* 253, 7/Shuk. 313, 9), rechtfertigt die annahme, dass sie nicht seine einzige frau war.
- 8 Abū l-Wafā' al-Muzaffar. *Asrār* 350/Shuk. 438, 17. *Ḥālāt* 106/Shuk. 61, 16. Kadkanī nr 9.
- 9 Abū l-'Alā' Nāṣir (gest. 491/1098). *Asrār* 350; 383/Shuk. 438, 18; 477, 22. *Ḥālāt* 106/Shuk. 61, 16. Sarīfīnī 136a, 13. Kadkanī nr 10.
- 10 Abū 'Alī al-Muṭaḥḥar. *Asrār* 350; fehlt Shuk. 439, hs. Landolt 226b, 14. *Ḥālāt* fehlt 106/Shuk. 61, 16 (nur buchstabe (erhalten, sonst zerstört).

- 11 Mit namen unbekanntes söhnchen x, früh verstorben. *Asrār* 209/Shuk. 250, 10-15.
- 12 Mit namen unbekanntes söhnchen y, früh verstorben. *Asrār* 209/Shuk. 250, 16-18.
- 13 Tochter x, unsicher, erschlossen aus ihrem allfälligen nachkommen Abū Aḥmad (hier nr 68).
- 14 Tochter y, mit namen unbekannt. Erwähnt von Subki 5, 308, anm., auszug aus *Ṭabaqāt wusṭā*. Erschlossen von Sa'id-i Nafisī: *Suḥanān-i manẓūm*, einleitung 22. Kadkani nr 13.
- 15 Abū l-Farağ al-Faḍl b. Aḥmad al-ʿĀmirī. *Asrār* 350/Shuk. 439, 7. Nach der vokalisierung bei Subki 5, 308, anm. (aus *Ṭabaqāt wusṭā*), ist es der sohn der tochter z (nr 14). Nach Nafisīs vermutung deren ehemann (*Suḥanān*, einleitung 22). Kadkani nr 13.
- 16 Abū Bakr Faḍlallāh (461-549/1069-1155). *Muntaḥab* 192b: Abū Bakr Faḍlallāh z al-Mufaḍḍal b. Faḍlallāh b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Mihānī as-Šūfī, enkel des Abū Sa'id, nefte des Abū Ṭāhir Sa'id b. Abi Sa'id. Durch die guzz umgebracht.
- 17 Abū l-Faṭḥ Ṭāhir (etwa 420-502/1029-1109). Ungefährs geburts-jahr nach unseren erwägungen hier 389 und 424. Todesdatum nach *Siyāq* 80b, 14. Subki nr 807 (7, 113-114). Rāfi'i 333. *Asrār* index Abū l-Faṭḥ-i šayḥ. *Ḥālāt* 61, 17. Kadkani nr 2.
- 18 Fāṭima. *Asrār* 225 Shuk. 272, 13.
- 19 Abū l-'Izz al-Muwaffaq b. Sa'id (korr.) z Faḍlallāh b. Abi l-Ḥayr (gest. 488/1095). *Asrār* 350/Shuk. 439, 5. *Ḥālāt* 106/Shuk. 61, 17 (korr.), Sarifini 135a, 8. Rāfi'i 503. Kadkani nr 3.
- 20 Abū Sa'd As'ad b. Sa'id b. Abi Sa'id Faḍlallāh b. Abi l-Ḥayr Aḥmad b. Muḥammad, bruder des Abū l-Faṭḥ Ṭāhir, (gest. 507/1114). *Asrār* 350/Shuk. 439, 4. *Ḥālāt* passim. Statt Abū Sa'id ist überall Abū Sa'd einzusetzen. *Muntaḥab* 48b-49a (das geburtsdatum 454/1062 kann nach unseren erwägungen 389, anm. 46 nicht richtig sein). Beiläufig erwähnt bei Subki 7, 28, wo die variante der anmerkung richtig ist. Abū Sa'd As'ad trägt den titel šayḥ al-islām. Kadkani nr 5.
- 21 Abū l-Futūḥ Mas'ūd b. al-Faḍl al-ʿĀmirī (lebte noch nach 480/1087). *Asrār* 350/Shuk. 439, 8. Abū Bakr Aḥmad b. Abi l-'Izz al-Muwaffaq (480-549/1087-1155) hörte bei ihm (*Muntaḥab* 31b). Nach hs. Landolt 238a, 11-12 könnte dies der Abū l-Faṭḥ *ki nabira-i šayḥ būd* sein, da *Asrār* 368, 2 Abū l-Futūḥ hat (Shuk. 462, 19: Abū l-Faṭḥ). Falls sein vater (nr 15) der sohn (und nicht der ehemann) von nr 14 gewesen sein sollte, wäre Abū l-Futūḥ ein urenkel Abū Sa'ids. Kadkani p. 248 und 252.

- 22 Abū l-Qāsim 'Abdarrahmān b. Tāhir III, Sa'id b. Fadlallāh sibṭ aš-šayḥ Abi Sa'id b. Abi l-Hayr (gest. 542/1147). Rāfi'i 119 (im artikel über Rāfi'i's vater Muḥammad III. 'Abdalkarīm). *Šadd ul-izār* 404f. Ibn al-Ġawzi: *Muntaẓam*, jahr 542 (10, 128). Nafisi: *Suḥanān*, einleitung 25-26. Über die richtige namensform vgl. unsere darlegungen hier 401. Kadkanī nr 7.
- 23 Abū l-Barakāt Muḥammad III. Tāhir b. Sa'id. Ergibt sich aus der genealogie seiner nachkommen nr 31 und 40. Er war verfasser einiger aufzeichnungen, die Muḥammad III. Munawwar benutzt hat; *Asrār* 114; 303; 336/Shuk. 136,6; 381,17; 424,1). Der genetiv -i *šayḥ* hinter dem namen bedeutet abstammung von Abū Sa'id. So auch *Asrār* 371, 7; 377, 1 Shuk. 465, 21 (fehlt bei einem der beiden namen); fehlt 471, 10. Hier 21.
- 24 Abū Bakr Aḥmad III. Abi l-'Izz al-Muwaffaq b. Sa'id b. Fadlallāh b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Mihani aš-Sūfi as-Sa'idī (480-549/1087-1155). Hörte Abū l-Futūḥ (nr 21) und seine beiden onkel Abū l-Fath Tāhir (nr 17) und Abū Sa'd (korr.) As'ad (nr 20), die beiden söhne des Abū Tāhir Sa'id. Durch die guzz umgebracht. *Muntaḥab* 31a-b. Kadkanī nr 4.
- 25 Abū Bakr Muḥammad III. Abi l-'Izz al-Muwaffaq b. Abi Tāhir al-Mihani. Hörte 484/1091 in Qazwin. Rāfi'i 175. Älterer bruder des Abū Bakr Aḥmad (nr 24).
- 26 Kamāl ad-dīn Abū Sa'id Sa'd b. Abi Sa'id As'ad b. Abi Tāhir Sa'id. *Asrār* 66/Shuk. 70,8: onkel des verfassers der *Asrār*. Die namen sind entsprechend zu ändern. Muḥammad III. Mutahhar: *Ḥadiqat ul-ḥaqīqa*, 97. *Muntaḥab* 291a: vater der Umm ar-Riḍā Rādiyya (hier nr 33). Er reiste mit seiner tochter in den 'Irāq.
- 27 Nūr ad-dīn al-Munawwar b. Abi Sa'id As'ad b. Abi Tāhir Sa'id. *Asrār* 5; 183; 234; 352; 377/Shuk. 3,16; 222,4; 285,3; 441,12; 471,18-19. Entsprechend zu berichtigen. Vater des verfassers der *Asrār*. Kadkanī nr 21.
- 28 Fraglicher anonymus, sohn Abū Sa'id As'ads, vater des Nāsiḥ ad-dīn Abū Muḥammad. *Asrār* 379 pu/Shuk. 474, 5-6 (Muḥammad)/hs. Landolt 246b, t2 (Abū Muḥammad). Als anonymer vater eines cousins des verfassers der *Asrār* (nr 34) vielleicht identisch mit Kamāl ad-dīn (nr 26).
- 29 Muḥammad b. Mas'ūd al-'Āmiri. Ergibt sich aus seinem sohn nr 37. *Muntaḥab* 109b. Kadkanī p. 252 (dort unter nr 14).
- 30 Abū l-Makārim Muḥammad b. Muḥammad b. Tāhir b. Sa'id b. Fadlallāh al-Mihani (479-549/1086-1155). *Muntaḥab* 238a, Subki nr 688. Getötet von den guzz.

- 31 Abū l-Faḍā'il 'Abdalmun'im ■ Abī l-Barakāt Muḥammad b. Tāhir, bruder von nr 30, in der genealogie seines sohnes Ahmad (nr 40). Kadkanī §. 250 (dort unter nr 8).
- 32 Ġamāl ad-dīn Abū Rawḥ Luḡallāh b. Sa'd b. As'ad b. Sa'id b. Abī Sa'id Faḍlallāh ■ Abī l-Ḥayr Ahmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Mihānī (vor 490-541 vor 1096-1147). *Muntaḥab* 193b. Hörte seinen grossvater As'ad (gest. 507/1114, hier nr 20). Sam'ānī hörte ihn in Marw, wohin er, Ġamāl ad-dīn, mit der abordnung (*waḡd*) von Ḥāwarūn gekommen war. Später besuchte Sam'ānī sein grab in Mēhana. Cousin des verfassers der *Asrār*; *Asrār* 8, 7-8; 385, 4; Shuk. 6, 20-21; 479. ■ Kadkanī nr 6. Die namen sind entsprechend zu ändern. Ġamāl ad-dīn ist der verfasser der *Ḥālāt*. Hiervorn 19-20, unum. 1.
- 33 Umm ar-Riḡā Rāḍiya bt. Abī Sa'id Sa'dallāh b. As'ad b. Sa'id b. Abī Sa'id b. Abī l-Ḥayr (482-549/1089-1154-55). Traditionarierin. Geboren im dorf Bulzīr (vok.?) des bezirks Ustuwā. Gestorben in Mēhana während eines fussfalls vor goti ■ einem gebet, das sie verrichtete, als die guzz in Mēhana eindrangen. *Muntaḥab* 291a.
- 34 Muḥammad b. al-Munawwar ■ Abī Sa'id b. Abī Tāhir b. Abī Sa'id Faḍlallāh. Verfasser der *Asrār*. *Asrār* 5, 12-13; Shuk. 3, 16-17. Kadkanī nr 22. In Harāt begraben. Hiervorn 409.
- 35 Abū Sa'id oder Abū Sa'd oder Abū As'ad, sohn des Munawwar, bruder des verfassers der *Asrār*. Ergibt sich aus seinem sohn Munawwar nr 42. *Asrār* 390, 10 (Abū Sa'id); Shuk. 484, 12 (Abū As'ad) ihs. Landolt 254a, 1-2 (Abū Sa'id).
- 36 Nāṣih ad-dīn (Abū) Muḥammad. Cousin des verfassers der *Asrār* (hier nr 34). Vater unbekannt (hier nr 28). *Asrār* 379 pu; Shuk. 474, 5-6 (Muḥammad).
- 37 Abū l-Muḡaffar Sa'd ■ Muḥammad b. Abī l-Futūḥ Mas'ūd b. al-Faḍl al-Āmirī (gest. 549/1054-55). Hörte noch seinen grossvater Abū l-Futūḥ und Abū l-Faḥ Tāhir (gest. 502/1109, hier nr 17). Umgekommen in Marw durch die guzz. *Muntaḥab* 109b. Kadkanī nr 8.
- 38 Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad ■ Tāhir b. Sa'id b. Faḍlallāh. Hörte 564/1169 ■ Qazwīn, zusammen mit seinem cousin Abū l-Barakāt b. Abī l-Faḍā'il (nr 39). Rāfi'i 152. Kadkanī nr 23.
- 39 Rukn ad-dīn Abū l-Barakāt Muḥammad ■ Abī l-Faḍā'il 'Abdalmun'im ■ Muḥammad b. Tāhir b. Sa'id b. Faḍlallāh al-Mihānī (gest. 596/1200). Hörte 564/1169 in Qazwīn. War scheich des ribāṭ al-Baṣṭāmī in Bagdad. Ibn as-Sā'i 37-38. Rāfi'i 173. Kadkanī nr 15

- Massignon: *La Passion de Hallāj*, neuausgabe, Paris 1975, 2, 76-77, schreibt ihm einen sohn 'Abdalmun'im zu, den ich aber nicht nachzuweisen vermag.
- 40 Abū l-Faḍl Aḥmad b. Abi l-Faḍāl 'Abdalmun'im b. Abi l-Barakāt Muḥammad ■. Tāhir b. Sa'id ■. Faḍālīh Abi (korr.) Sa'id b. Abi l-Ḥayr (gest. 614/1217-18). Ibn al-Aṭir, jahr 614. Kadkanī nr 8.
- 41 Abū Sa'id b. Abi Rawḥ-i Mēhānī, nabīra-i šayḥ Abū Sa'id. *Ḥālāt* 128 Shuk. 74, 3 (im anhang des werks).
- 141a Kamāl ad-dīn (?) Muḥammad (?), *Asrār* 385, 4-8; Shuk. 479, 10-14/hs. Landolt 250b, 2-7, haben wechselweise Gamāl ad-dīn Abū Rawḥ (Abū r-Rawḥ, Hū Rawḥ) und Kamāl ad-dīn Abū Rawḥ (o.ä.). Muḥammad ist von Shukovski dazu erschlossen. Storey 1, 928. Kadkanī nr 18. Nach unserer auffassung (hiervorn 19-20, anm. 1) verdankt der name sein dasein falschen lesarten und textverderbnissen und ist zu streichen.
- 42 al-Munawwar b. Abi Sa'id (oder Abi Sa'd oder Abi As'ad), neffe des verfassers der *Asrār*. *Asrār* 390, 10 (Abi Sa'id); Shuk. 484, 12 (Abi As'ad)/hs. Landolt 254a, 1-2 (Abi Sa'd). Sein vater hier nr 35, aus dieser stelle erschlossen.
- 43-46 *Muḡmal-i faṣīḥ* jahr 728 (3, 40). Kadkanī nr 29 und ■. Hiervorn 433.
- 47-51 Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī: *Ad-durar al-kāmina*, 2, 410. Nafisi: *Suḡanūn*, einleitung 26-■. Kadkanī nr 24. Hiervorn 468-469.
- 52-53 *Muḡmal-i faṣīḥ* jahr 824 (3, 248). Yahyā starb zwischen Tabriz und Miṣṣana. Hier 463.
- 54-55 *Riḡāl-i Ḥabīb us-siyar* 139. Mir Nizām ud-dīn 'Alī Šir-i Nawwī: *Muḡālīs un-nafā'is*, ■. 'Alī Aṣḡar-i Hikmat, Teheran 1323, 35, 104, 209, 277. Nafisi: *Suḡanūn-i manẓūm*, einleitung 29-31. Kadkanī nr 30 und 35. Hier 460.
- 56-58 'Abduḥusayn-i Nuwā'ī: *Asnād u mukātabāt-i tāriḫī-i Irān*, 299-301. Hier 435, 460.
- 59-61 Roemer: *Staatsschreiben*, 64. *Riḡāl-i Ḥabīb us-siyar* 139, 202. *Muḡālīs un-nafā'is* 35, 37, 105, 208, 210. Nafisi: *Suḡanūn*, einleitung 29-33. Kadkanī nr 32, 33, 31. Hier 459, 460.
- 62-64 Rāfi 148: Muḥammad b. al-Faḍl b. al-Faḍl Abū l-Makārim aš-Šayḫī, šūfī aus der nachkommenschaft (*asbāt*) des scheichs Abū Sa'id ■. Abi l-Ḥayr. Kam nach Qazwīn und hörte ḥadiṯ bei dem imām Aḥmad b. Ismā'īl (512 oder 511-590/1118 oder 1117-1194). Kadkanī nr 20. — Daten von Aḥmad ■. Ismā'īl aus Subkī nr 565 (6, 7-11).

- 65-67 Zwei brüder, erwähnt in *Maǧālis un-naǧā'is* 145 (nr 415). Von Kadkanī nr 36 und 37 aufgrund einer behauptung Āǧū Buzurg al-Tihrānī: *Aḡ-ḡarī'a ilū taṣānif ai-šī'a*, 9, I, 48, ■ die familie Abū Sa'ids gestellt.

ERGÄNZUNGEN ZUR STAMMTAFEL

- 68 Nachkommen eines ostāǧ Abū Ahmad, durch ihre mutter nachkommen Abū Sa'ids (5./11.jh.). Daraus ist möglicherweise tochter x (nr 13) unseres scheichs zu erschliessen. Aber der wortlaut des textes ist unsicher. *Asrār* 192,9/Shuk. 232,4 (verderbt)/hs. Landolt 121a,3-4 (Abū Ahmad durch die mutter ein nachkomme Abū Sa'ids).
- 69 Rašīd ad-dīn Abū Bakr Tāhir (6./12.jh.). Der name Tāhir ist nicht sicher. Hāqānī: *Tuḥfat ul-'Irāqayn*, 244. Nafīsī: *Suḥanān*, einleitung ■. Kadkanī nr 19. Hier 463.
- 70 Tāǧ ad-dīn 'Alī-i Šayḥ Abū Sa'id, aus der 6. generation (*min al-ḥaṣṇ as-sābi'*) Abū Sa'ids, in Urdūbāǧ. Kandali in Našriyya-i Dāniskada-i Adabiyyāt wa 'Ulūm-i Insānī-i Tabriz 23, 1350, 170. Hier 463.
- 71 'Izz ad-dīn Abū Tāhir al-Abū-Sa'idī (8./14.jh. in Širāz). *Šaidd ul-izār* 280f. Kadkanī nr 17. Hier 463.
- 72 Ġalāl ad-dīn Bāyazīd-i Mihna (9./15.jh.). Roemer: *Staatsschreiben*, 71. Hier 460.
- 73 Amir Šadr ad-dīn Sulṭān Ibrāhim-i Aminī b. Mirak Ġalāl ad-dīn Qāsim (anfang 10./16.jh.), grossmütterlicherseits abkömmling Abū Sa'ids. Verfasser der *Futūḥā-i šāhi* und anderer schriften. *Riǧāl-i Ḥabīb us-siyar* 158-160. Nafīsī: *Suḥanān*, einleitung 33 (zu korrigieren). Hier 458.
- 74 Pahlawān Darwīš Muḥammad(-i?) Abū Sa'id, grosser ringer unter dem timuriden Ḥusayn-i Bāyqarā (872-911/1468-1506). Zayn ud-dīn Maḥmūd-i Wāṣifi: *Baḍā'i' ul-waǧā'i'*, ed. A. Boldyrev, Moskau 1961, I, 671/Tehran Bunyād-i farhang-i Irān I, 508, führt seine abstammung väterlicherseits auf die silsila des 'Abdullāh-i Anšārī und mütterlicherseits auf die ḥirqa des Abū Sa'id b. Abī l-Ḥayr zurück. Dies ist eine der šūfik entlehnte umschreibung für «leibliche abstammung». Kadkanī nr 38. Hier 458.
- 75 Unklar ist die zugehörigkeit des ḥwāǧa imām Abū l-Faṭḥ (oder Abū l-Futūḥ) 'Abbās und seines vaters, die in Iṣfahān vor Nizām ul-mulk aufgetreten sein sollen und von denen einer ein bittgebet

für ihn sprach, worauf Nizām ul-mulk seine dankbare erinnerung an Abū Sa'id zum ausdruck gebracht haben soll. *Asrār* 98, 9/Šuk. 115, 6.

76 Unklar Quṭb ud-dīn Faḍlullāh-i Mihnī. Hier 460. Vgl. hier nr 46.

NICHTDAZUGEHÖRIGE

Sa'id b. Ismā'il b. 'Alī b. Abbās.

Siyāq 25a-b/Šarīfīnī 69a-b. Kadkanī nr 25. Hier 466.

Nāṣir b. Zuhayr b. 'Alī al-Ḥidāmī.

Rāfi'i 506: einer der nachkommen (*asbāṭ*) Abū Sa'id's. Kadkanī nr 25. Der vater Abū Naṣr Zuhayr b. 'Alī al-Ḥidāmī (gest. 530-540/1135-1146) lehrte zwar in Mēhana (Max Weisweiler: *Die Methodik des Diktatkollegs von 'Abd-al-Karīm ibn Muḥammad as-Sam'ānī*, Leiden 1952, arab. 14), die familie Ḥidāmī stammte aber aus Sarāḥs (Sam'ānī: *Ansāb*, s.v. Ḥidāmī)

Abū Sa'id As'ad b. Abī Naṣr b. al-Faḍl al-'Umarī al-Mihnī.

Lehrte unter anderm an der Nizāmiyya von Bagdad, starb in Hamuḍān 527/1133. Ibn 'Asākir: *Tabyin kaḍīb al-nuṣṣari*, Damascus 1347, 320. Ibn Ḥallikān nr 89. Qaḥabī: *Iḥar.* jahr 527. *Ṣaḥurāt* jahr 527 (Mihnati!). Muḥammad-i Qazwīnī stellte in einer handschriftlichen randbemerkung zu Ibn 'Asākir die frage, ob As'ad nicht ein nachkomme Abū Sa'id's sein könnte. bezweifelt aber die richtigkeit der nisba 'Umarī, da diese für As'ad sonst nirgends bezeugt sei. Sa'id-i Nāfisi: *Ṣuḥanān*, einleitung 23-24, wandelt die frage Qazwīnīs in eine bejahende antwort um und hält As'ad für einen nachkommen Abū Sa'id's. Das hätte nur dann einige wahr-scheinlichkeit für sich, wenn man 'Umarī halten und in 'Āmirī umformen dürfte. Dann könnte As'ad allenfalls ein abkömmling von Abū Sa'id's tochter y (nr 14) sein. Dafür fehlt aber vorläufig jeglicher anhaltspunkt. Kadkanī nr 27 möchte in dem namen Abū Sa'id As'ad eher ein zeichen sehen, dass wegen der berühmtheit Abū Sa'id's später namen aus seiner familie in Mēhana beliebt wurden.

Abū l-Faḥḥ As'ad b. Muḥammad b. Abī Naṣr al-Mihnī, den Nāfisi 25 vom vorigen trennt, scheint mit diesem trotz der verschiedenheiten identisch in sein. Yāfi'i: *Mir'āt al-ḡinān*, jahr 527. Subkī nr 732 (7, 42-43). Kadkanī nr 28.



INDICES

BIBLIOGRAFISCHE HILFEN

- 'Abbādi: *At-tasfiya* = *At-tasfiya fi ahwāl it-mulasa'awifa «Sāfīnāma»* ta'lif-i Quṭb ud-dīn Abū l-Muzaffar Maṣṣūr b. Anṣārī al-'Abbādi tashhīh-i duktur Gulāmhusayn-i Yūsufi Teheran 1347.
- 'Abdalḡūr al-Fīrīsī s. *Siyāq*
- 'Abdullāh b. al-Mubārak: *Az-zuhd wa-s-saqā'iq* ...ḥaqqāqahū... Ḥabīburrāḥmūn al-A'ẓamī. Malegaon 1966.
- 'Abdassamad: *Al-ḡawādhir as-samīya* = Sayyidi 'Abdassamad: Maṣṣūb al-quṭb an-nabawī wa-s-ṣarīf al-'atlawī sayyidi Ahmad al-Badawī... al-musammātāh bi-l-ḡawādhir as-samīya wa-l-karāmāt al-aḥmadīya Kairo 1305
- Achena = Mohammad Ebn E Monawwar *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'īd. Mystères de la connaissance de l'Unique: Asrar al-Tawhīd fi Maqāmāt e al-shaykh Abu Sa'īd* Traduction du persan et notes par Mohammad Achena Desclée de Brouwer 1974 Collection Unesco d'œuvres représentatives. Série persane
- Adab al-mulūk*. Sammelhandschrift Ḥanaqāh-i Ahmadi (Šīrāz) nr 83, p. 1-80. Verfasser unbekannt. Vgl. Oriens 20, 1967, 82-91.
- Aḡāki = *Memāqib al-'arīfīn* ta'lif-i Šams ud-dīn Ahmad al-Aḡāki al-'Ārifī bā tashhīhāt u ḥawāṣī u ta'liqāt ba-kāšik-i Tahsīn Yārcı Türk Tarih Kurumu Yayınlarından 3 seri no 3 Ankara 1959-1961 2 bde.
- Aḡāz = *Kitāb al-aḡāzī* ta'lif Abī l-Faraḡ al-Isfahānī, Kairo 1927 (f. Rand-zählung)
- Aḡḡar al-Ḥallāq* = Louis Masagnon: *Aḡḡar al-Ḥallāq. Recueil d'oraisons et d'exhortations du maître mystique de l'Islam Husayn ibn Maṣṣar Ḥallāq...* Troisième édition. Paris 1937.
- Aḡḡar al-taḡāṣīm* = *Descriptio Imperii Mastrenici auctore Schamso'd-dīn Abdollāh Mohammed ibn Ahmed ibn Abī Bekr al-Bannā al-Basschārī al-Mokadḡasī* ed. M.J. De Goeje Bibliotheca Geographorum Amnicorum 3 Leiden 1877.
- Anṣārī: *Fabaḡūt* = *Fabaḡūt as-sūfiya* amālī-i ḡayh ul-islām Abū Ismā'īl 'Abdullāh-i Harawī-i Anṣārī...bā nushabadat u tashhīh...i 'Abdulḡayy-i Ḥabībī-i Qandahārī Kabul 1341
- Arberry, Arthur J.: *Avicenna on Theology* London 1951
- Asnād u mukātābāt-i tārīḡī-i Irān az Taymīn tā Šāh Ismā'il gird-āwaranda* duktur 'Abdulhusayn-i Nawā'i Teheran 1341.
- Asnawī: *Fabaḡūt* = *Fabaḡūt as-sūfiya* ta'lif Ḡamāl ad-dīn 'Abdurrāḥīm al-Asnawī...taḡḡiq 'Abdullāh al-Ḡubārī. Bagdad 1970-1971. 2 bde
- Asrar al-tawhīd fi maqāmāt i-ḡayh Abī Sa'īd* ta'lif-i Muḥammad W. Munawwar...ba-iḥtimām-i duktur Qabībullāh-i Sofā Teheran 1332
- Basā'y u iḥtimām-i Valentin Shukovski Petersburg 1899.
- Ed. Ahmad-i Bahmanyār. Teheran 1313
- Privathandschrift im Besitz von Hermann Landolt, hier 20. ann. 4

- Aubin: *Matériaux* = *Matériaux pour la biographie de Shah Nîmatullah Wali Kermânî*. Textes persans publiés avec une introduction par Jean Aubin. Bibliothèque Iranienne 7. Teheran-Paris 1956.
- Aumer = *Die arabischen Handschriften der k. Hof- und Stadtbibliothek in München* beschrieben von Joseph Aumer. *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae Monacensis* 1, 2. München 1866.
- Austin = *Sufis of Andalusia. The Rûh al-quds and al-Durrat al-fâkhirah of Ibn 'Arabi*. Translated with Introduction and Notes by R. W. J. Austin ... With a Foreword by Martin Lings. London 1971.
- '*Awârif al-ma'ârif* lil-'arif bi-Hâh... as-Suhrawardî Abû (sic) Hâfîs 'Umar b. Muhammad b. 'Abdallâh b. Muhammad b. 'Ammawayh aṣ-Ṣiddîqî al-Quraṣî al-Tamimî al-Bakrî as-Ṣifî al-mulaqqab bi-Ṣihâb ad-dîn. Kairo 1939.
- Awrâd ul-ahbâb wa fusûṣ ul-âdâb* ta'lûf-i Abû l-Maṣâḥir Yuhâ Bâharzî ġild-i duwum "Fuṣûṣ ul-âdâb" ba-kâlis-i Irâq-i Afâr. Teheran 1345 Intisârât-i Dâniygâh-i Tihân 1057.
- 'Aydarûsî s. Ibn al-'Aydarûs.
- '*Ayn ul-quḍât* = *Muḥammadî* 'Ayn ul-quḍât-i Ḥamadî. Ġild-i yakum: *Zubdat ul-fuqâ'iy*, *Taḥidât*, *Ṣakwâ l-ğarîb* Bâ muquddima wa tashîḥ ... i 'Aḥî-i 'Usayrân. Teheran 1341. Intisârât-i Dâniygâh-i Tihân 695. *Ṣakwâ l-ğarîb*... édité et traduit, avec introduction et notes par Mohammed ben Abd el-Julil. JA 1930, 1-76; 193-297.
- A Sufi Martyr. The Apologia of 'Ayn ul-Quḍât al-Ḥamadî*. Translated with Introduction and Notes by A. J. Arberry. London 1969.
- Risâla-i Lawâ'ih*... ba-tashîḥ u tashîyâ-i duktur Rahîm-i Farmanî. Teheran 1337.
- Namâh-yi 'Ayn ul-quḍât-i Ḥamadî* u ihtisâm-i 'Alinaql-i Munzawî wa 'Aḥî-i 'Usayrân. Beirut 1969-1972. 2 bde.
- al-Baḍ' wa-t-tarîḥ* lil-Muḥaḥhar b. Fâḥir al-Maqḍisî al-mansûb ta'lîfuhû li-Abî Zayd Ahmad b. Saḥl al-Balḥî qad t'tanâ bi-naṣriḥ. Clément Huart. Paris 1899-1916. 6 toiles in 3 bänden. Reprint Bagdad-Kairo. Dazu neu 1 bd Indices of *Kitâb al-Baḍ' wa-t-Tarîḥ* by Abdullah al-Juburî. Bagdad 1965.
- Bahâ'-i Walad *Ma'ânî* = *Ma'ânî mağmû'a-i muwâ'iz u suḥanât-i suḥân ul-'ulamâ Bahâ' ud-din Muhammad b. Husayn-i Ḥaṭibî-i Balḥî mathûr ba-Bahâ'-i Walad ba-tashîḥ-i Raḍî az-zamân-i Furûzânfar*... Teheran 1333 (reprinted 1352). 2 Teheran 1338 (reprinted 1352).
- Bâqillânî: *Inṣâf* = *Al-inṣâf li-nuṣṣat li-ğarîb* *Ṭiqâduhû wa-lâ wağûz ul-ğahl bih* li Abî Bakr b. al-Tayyîb al-Bâqillânî... taḥqîq... Muhammad Zâhid b. al-Ḥasan al-Kawṭarî. 3. Aufl. Kairo 1963.
- Baqlî *Ṣaḥîḥ-yât* = Ruzbehan Baqlî Shirazî (522-1128-606-1209). *Commentaire sur les paradoxes des sages. Sharḥ-i Shathiyât*. Texte persan publié avec une introduction en français et un index par Henry Corbin. Bibliothèque Iranienne 12. Teheran-Paris 1966.
- Beaurecueil: *Les étapes des itinérants* = 'Abdallâh al-Anṣârî al-Harawî (396-481 H 1006-1089). *Les étapes des itinérants vers Dieu*. Édition critique avec introduction, traduction et lexique par S. de Laugier de Beaurecueil. Textes et traductions d'auteurs orientaux 19. Kairo 1962.

- Beaurecueil: *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī* = Serge de Laugier de Beaurecueil: *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī* (396-481/1006-1089) *mystique hanbalite*. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Tome 26. Beirut 1965.
- BEO = Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas.
- BGA = Bibliotheca Geographorum Arabicorum.
- = Bibliotheca Islamica.
- BIFAO = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Birge, John Kingsley: *The Bektāshī Order of Dervishes*. Istanbul 1937.
- Birkawī: *Aṭ-ṭarīqa al-muhammadiyya* = Muhammad b. ʿAlī al-Birkawī: *Aṭ-ṭarīqa al-muhammadiyya wa-s-sira al-aḥmadiyya*. Istanbul 1307.
- Būstān = *Le Būstān de Sa'dī*. Texte persan avec un commentaire persan publié sous les auspices de la Société Orientales d'Allemagne par Ch. H. Graf. Wien 1858.
- Bosworth: *Ghaznavids* = Clifford Edmund Bosworth: *The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040*. Edinburgh 1963.
- Braune, Walther: *Die Futūḥ al-ḡayb des 'Abd al-Qādir*. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift »Der Islam« 8. Berlin-Leipzig 1933.
- Brockelmann GAL = Carl Brockelmann: *Geschichte der arabischen Literatur*. 2. Auflage. Leiden 1943-1949. 2 bde. Es gilt die rindzählung! Dazu Supplementbände 1-3, Leiden 1937-1942.
- Brunel = René Brunel: *Le monachisme errant dans l'Islam. Sidi Haddā et les Haddāwa*. Publ. de l'Institut des Hautes Études Marocaines. Tome 48. Paris 1955.
- Brünnow-Fischer = Rudolf-Ernst Brünnow und August Fischer: *Arabische Christentümer aus Prosaschriftstellern*. Porta linguarum orientalium 16. Berlin. Lehrbücher für das Studium der orientalischen Sprachen 3, Leipzig. Viele Auflagen.
- BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies. London.
- Bulliet, Patricia = Richard W. Bulliet: *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History*. Harvard Middle Eastern Studies 16. Cambridge Mass. 1972.
- Burhān-i qāfī ta'līf-i Muḥammad Husayn b. Ḥalaf-i Tabrizi mutahallīs bu-Burhān... bu-ḥitām-i duktur Muḥammad-i Mu'in... Teheran 1330-1342. 5 bde.
- Čihil maḡlis = Iqbāl b. Sābiq-i Sistānī: *Čihil maḡlis, oder Mafḥūzāt-i kayh 'Alā' ud-dawla*. Mehrere handschriften, aufgezählt in *Fawā'id*, einleitung 2, nr 5.
- Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism. Edited by ■. Mohaghegh and ■. Landolt. McGill University Montreal. Institute of Islamic Studies Tehran Branch. Teheran 1971.
- Compendium et indices de la tradition musulmane. Les Six Livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwaṭṭa' de Mālik, ■ Musnad de Aḥmad ibn Ḥanbal. Organisés et commencés par A. J. Wensinck et J. P. Mensing, continués par J. Brugman. Leiden 1936-1969. 7 bde.

- Qahabī:** *'Iḥar* = *Al-'iḥar fī ḥabar man 'abur li-mu'arriḥ al-islām al-ḥafīz ad-Qahabī...bi-taḥqīq ad-duktūr Salāḥ ad-dīn al-Munaḡḡid*. Kuweit 1960-1966. 5 bde.
Mizān = *Mizān al-'itidāl fī naqd ar-riḡāl...taḥqīq 'Alī Muḥammad al-Biḡāwī*. Kairo 1963. 4 bde.
Taḍkīrat al-ḥuffāz. Hyderabad-Deccan 1968-1970. 4 bde.
- Qaw' lāmī** = *Ad-daw' al-lāmī li-aḥl al-qarn al-rāsī ta'līf...Šams ad-dīn Muḥammad b. 'Abdarrahmān as-Sahāwī*. Kairo 1353-1355. 12 teile.
- Dāya:** *Mirṣād* = *Mirṣād ul-'ibād ta'līf-i Naḡm-i Rāzī...ba ihtimām-i duktur Muḥammad Amin-i Riṡāḥī*. Teheran 1352.
Mirṣād ul-'ibād min al-mahda' ilā l-ma'ād...ba-sā'y u ihtimām-i...Ḥusayn al-Ḥusaynī an-Ni'matullāhī mullaqqab ba-Šams ul-'urafā'. Teheran 1312.
- Daylami:** *Aḡ al-aḥl* = *Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al-Daylami: Kitāb 'Aḡ al-aḥl al-ma'lūs 'alā l-lām mī ma'lūs*. Livre de l'inclinaison de l'aḡl uni sur le lām incliné. Édité avec une préface par J.C. Vadel. Textes et traductions d'auteurs orientaux 20. Kairo 1962.
- Daylami:** *Sīrat-i lhn-i Ḥafīf* = *Abū l-Ḥasan ad-Daylami: Sīrat-i aṣ-ṣayḥ al-kahīr Abū 'Abdullāh b. al-Ḥafīf al-Sīrāzī taḡrīmu-i fārsī-i Rukn ud-dīn Yahyā b. Ḡunayd al-Sīrāzī taḡlīḥ-i A. Schummel Tari*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından 12. Ankara 1955.
- Der Derwischentanz. Versuch eines Überblicks*. Von Fritz Meier. Asiatische Studien 8. Bern 1954. 107-136.
- Dihjudā:** *Lūḡatnāma* = *Lūḡatnāma ta'līf-i 'Alī Akbar-i Dihjudā*. Teheran. Lieferungen im erscheinen.
- Dīwān Abī Bakr al-Šiblī Ḡa'far b. Yūsuf al-mathūr bi-Dulaf b. Ḡaḥḍar...**
ḡama'nḥū...Kāmil Muṣṭafā' as-Šaybī. Bagdad 1967.
- Dīwān-i kahīr** = *Kulliyāt-i Šams u Dīwān-i kahīr muṣṭamīl ḥar ḡaṣṣ'id u ḡazaliyyāt u maḡaṣṣ'āt-i fārsī u 'arabī wa taḡlīfāt u muḥammāt az ḡuṣṣ'id-i Mawlānā Ḡalāl ud-dīn Muḥammad mathūr ba-Mawlawī ḥā tashīḥāt u ḥawāṣṣ-i Badī' uz-ramān-i Furūzānfar...Teheran 1336-1346. 10 teile. Intikārāt-i Dānišgāh-i Tīhrān 745.*
- Doutte, Edmond:** *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Algier 1908.
- Dozy, ■:** *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leiden 1881. 2 bde.
- Durār kāmīna** = *Ad-durār al-kāmīna fī a'yān al-mī'a aḡ-jāmīna ta'līf...Šihāb ud-dīn Ahmad...as-tahīr bi-bn Ḥaḡar al-'Asqalānī...Hyderabad-Deccan 1348-1350. 4 bde.*
- Durr ul-ḥabab fī ta'rīḥ a'yān Ḥulab** ta'līf Ibn al-Hanbalī. ḥaḡḡaḡḡḡ Muḥmūd Ḥamd al-Fāḡūrī wa-Yahyā Zakariyyā 'Abḡaru. Damaskus 1972-1974. 4 bde.
- Et'** = Enzyklopaedie des Islām. Leiden-Leipzig 1913-1938. 4 bde und 1 ergänzungsband.
- Et'** = Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Édition. Leiden-Paris 1960 ff. Lieferungen im erscheinen.
- Eilers, Wilhelm:** *Semiramis. Entstehung und Nachhall einer altorientalischen Sage*. Österreich. Akad. Wiss. Phil.-hist. Kl. Sb. 274. 2. Abh. Wien 1971.
- Ein Knigge für Sufi's*. Von Fritz Meier. RSO ■. 1957. 485-524. Scritti in onore di Giuseppe Furlani.

- Ess, Josef van : *Die Gedankenwelt des Hārīq al-Muhāsibī, anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert*. Bonner Orientalistische Studien. Neue Serie 12. Bonn 1961.
- Essai² = Louis Massignon : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Nouvelle édition revue et considérablement augmentée. Paris 1954.
- Les étapes mystiques s. Acheron.
- Farhang-i Āmudrāg ta'rif-i Muhammad Pādīšāh mutahallīs ba «Šād... zīr-i nuzar-i Muhammad-i Dabīrsiyāqi Teheran 1335 ff. 7 bde.
- Farhang-i gufrāfīyā'i Irān az intisār-i dā'ira-i gufrāfīyā'i siyād-i arīb. Teheran 1328-1332 10 bde.
- Fawā'id = *Die Fawā'id al-ġamāl wa-tawā'id al-ġalāl des Naḡm ad-dīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.* Herausgegeben und erläutert von Fritz Meier Wiesbaden 1957. Akad. der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission ■
- Fawā'id ul-Wafā'yāt wa-ġ-ḡayl 'afavhā ta'rif Muhammad b. Šakīr al-Kutuhī... tahqīq ad-duktūr Ihsān 'Abbās. Beirut 1973-1974 4 bde.
- Fih ma fih az gufrān-i Mawlānā Ḡalāl ud-dīn Muhammad mathūr ba-Mawlāwī hā tazhībāt u hawāšī-i Badī' uz-zamān-i Furūzānfar... 2. auflage Teheran 1348.
- Fihrist = *Kitāb al-Fihrist*, mit Anmerkungen herausgegeben von Gustav Flügel. 1. Band, den Text enthaltend, von Dr. Johannes Roediger Leipzig 1871. 2. Band, die Anmerkungen und Indices enthaltend, von Dr. August Müller. Leipzig 1872.
- Firdaws ul-murādīyya = *Die Fita des Scheich Abū Ishāq al-Kāzarānī in der persischen Bearbeitung von Maḥmūd b. 'Uṣmān*. Herausgegeben und eingeleitet von Fritz Meier Bibliotheca Islamica 14 Leipzig 1948.
- Firdaws ul-murādīyya fi awrār is-samādiyya... ba-kūšis-i Irāq-i Afšār. Teheran 1333/1954.
- Firēdūn : *Risāla s. Risāla-i Firēdūn*.
- Flügel, Gustav : *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien*. Wien 1865-1867 3 bde.
- Furūzānfar, Badī' uz-zamān : *Risāla dar tahqīq-i ahwāl u zindagāni-i Mawlānā Ḡalāl ud-dīn Muhammad mathūr ba-Mawlāwī*. Teheran 1315.
- Furūzānfar, Badī' uz-zamān : *Šarḥ-i Maṣnawī-i šarīf*. Teheran 1346-1348. Nur 3 bde. Intisārāt-i Dānišgāh-i Tihān 1146.
- Futūḥāt makkiyya s. Ibn al-'Arabī : *Al-furūḥāt al-makkiyya*.
- Gardet, Louis : *La connaissance mystique chez Ibn Sīnā et ses pré-supposés philosophiques*. Mémoires Avicenne II. Publ. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. 1952.
- GiPh = *Grundriss der iranischen Philologie*. Hg. v. W. H. Geiger und Ernst Kuhn. Strassburg 1895-1904 2 bde.
- Goldziher, Ignaz : *Muhammedanische Studien*. Halle a.S. 1889-1890. 2 bde.
- Gölpınarlı = Abdūlhāki Gölpınarlı : *Mevlānā'dan Sonra Mevlevilik*. Ankara 1953.

- Gramlich: *Derwischorden* = Richard Gramlich: *Die schittischen Derwischorden Persiens*. Erster Teil. *Die Affiliationen*. Wiesbaden 1965. Zweiter Teil: *Glaube und Lehre*. Wiesbaden 1976. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 36. 1-2.
- Ḡullābī: *Kaṣṣ al-mahḡūb* = *Kaṣṣ al-mahḡūb li-Abī l-Ḥasan 'Alī b. 'Uṣmān b. Abī 'Alī al-Ḡullābī al-Huḡwiri al-Ḡaznawī az rūy-i matn-i taṣṭiḥ ḡada-i Valentin Shukovski*...ba-qalam-i Muḥammad-i 'Abbāsī Teheran 1336 (text und indices reprintet von Shukovski's Ausgabe Leningrad 1926). *The Kasht al-Mahjub The Oldest Persian Treatise on Sūfism by 'Alī b. 'Uṣmān al-Ḡullābī al-Huḡwiri* Translated...by Reynold Alleyne Nicholson. Gibb Memorial Series 17. New Edition London 1936.
- Ḥabīb as-sayar fī aḡbār aḡrād il-baṣat ta'lif-i Ḡiyāṣ ud-dīn b. Ḥumām ud-dīn al-Ḥusaynī al-maḡ'ūww bi-Ḥwānd-amīr. Steindruck Bombay 1273/1857. 3 bde in 2.
- Ḥadīqat al-ḡaṣṣa ᠑᠑᠕᠙ Abū l-Faṭḥ Muḥammad II. Muṭahḥim b. Ṣayḥ al-islām Ahmad-i Ḡāmī (Zandapīl) ba-ḡstāmān-i duktur Muḥammad 'Alī-i Muwālhid. Teheran 1343.
- Ḥaṣṭ awrang-i ustād Nār ud-dīn 'Abdurrahmān b. Ahmad-i Ḡāmī...ba-taṣṭiḥ u muqaddima-i Āḡā Murtaṣṣā Mudarris-i Ḡilānī. Teheran 1337. Enthält Ḡāmī's *Silsilat ul-ṭalab*, *Safānām*, *Tuḡfat ul-abṭār*, *Suḡhat ul-abṭār*, *Yāsuf u Zulaṣṣā*, *Layli u Maḡnām* und *Ḥiraḡnām*-i Iskandarī.
- Haig, Sir Walseley: *Muntakhabat-i-Tawārīkh by 'Abdu-l-Qādir ibn-i-Mulūk Shāh kamm az Al-Badā'ūtī* Vol. 1 Reprint Patna 1973.
- Ḥāḡāt u ṣaḡanām-i ṣayḥ Abū Ṣaḡīd-i Abū l-Ḥavv-i Afḡānī, matn-i bāzēmānda az qarn-i ṣaṣum-i ḡirī az yakī az aḡṣād-i ṣayḥ, ba-kūṣṣ-i ṭraḡ-i Afḡār. Teheran 1341 1963.
Ba-ṣa'y u ḡtīmām-i Valentin Shukovski. Petersburg 1899. Zusammen mit *Asrār ut-tawḡid*.
- Halm, Heinz: *Die Ausbreitung der sāfīitischen Rechtschule von den Anfängen bis zum 8. 14. Jahrhundert* Beihefte zum Föbinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B (Geisteswissenschaften) Nr. 4. Wiesbaden 1974.
- Hartmann, Angelika: *an-Nāṣr li-Dīn Allāh (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in der späten Abbāsidenzeit*. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients Beihefte zur Zeitschrift »Der Islam«, N.F. 8. Berlin-New York 1975.
- Hartmann, Martin: *Der islamische Orient. Berichte und Forschungen*. ■. 1. Berlin 1905.
- Hartmann: *Kuschairi* = Richard Hartmann: *Al-Kuschairi Darstellung des Sūfismus*. Mit Übersetzungs-Beilage und Indices. Türkische Bibliothek 18. Berlin 1914.
- Ḥatm al-awṣiyā' = Al-Tirmidī: *Kitāb Ḥatm al-awṣiyā'*. Édité par Oṭmān I. Yahyā. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales 19. Beirut 1965. Enthält auch (113-32) Tirmidī's *Budaww* (oder *Buḡ*) *ṣa'n Abī 'Abdallāh*...al-Tirmidī.
- Ḥawādī ḡāmī'a = *Al-hawādī al-ḡāmī'a wa-l-taḡārīḥ an-nāṣī'a fī l-mī'a as-ṣaḡī'a li-Kamālud-dīn Abī l-Faḡl 'Abdarrazzāq b. al-Fuwaṣī al-Baḡdādī*...muṣaddar bi-muqaddamatayn al-ṭūṣ bi-qalam...Muḥammad Riḡā al-Ṣabībī...wa-l-ṭāniy bi-qalam...Muḡafā Ḡawād. Baḡdad 1351/1932.

- Ḥazinat al-aṣṣiyā mu'allafa-i...* Gulām-Sarwar-i Ridā sāhib marhūm-i Lāhawri. 2 teile. Steindruck Naval Kishore 1312.
- Ḥilya* = Abū Nu'aym Ahmad b. 'Abdallāh al-Ishāhānī: *Ḥilyat al-aṣṣiyā*. Kairo 1932-1938. III bde.
- Ḥiqat* s. Maqrizi: *Mawā'iz*.
- Ḥubayṣī* = Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Abdarrahmān b. 'Umar al-Waṣṣāhī al-Ḥabāṣī (sic): *Al-baraka fī saql as-sa'y wa-l-haraka*. Kairo ohne jahr.
- Ḥudūd al-'ālam min al-maṣriq ilā l-maḡrib...* ba-kūšā-i duktur Manūčīr-i Sulūda. Teheran 1340. Intiṣārāt-i Dānišgāh-i Tihārān 727.
- Ḥudūd al-'Ālam*. "The Regions of the World". A Persian Geography 372 A.H.-982 A.D. Translated and Explained by V. Minorsky. Second Edition with the Preface by V.V. Barthold Translated from the Russian and with Additional Material by the Late Professor Minorsky. Edited by C. E. Bosworth. Gibb Memorial Series, New Series 11. London 1970.
- Hungī*: *Mihmūnāma-i Buḡdād*, ed. Manūčīr-i Sulūda. Teheran 1341.
- Hurāsān und das ende der klassischen rāfik*. Von Fritz Meier. Accademia Nazionale dei Lincei anno 368-1971. Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo-5 aprile 1970) Rom 1971, 545-570.
- Husaynī*: *Tabaqāt* = *Tabaqāt al-kūfīyya* li-Abī Bakr Ibn Hidāyatallāh al-Husaynī...ḥaqquqahū...ʿAdī Nuwayhid. Beirut 1971.
- 'Iḥar* s. Qaḥabl: *'Iḥar*.
- Ibn al-'Arabī*: *Al-futūḥāt al-mukkiyya*, III. 'Uṣmān Yahyā. Kairo 1972 ff. Bisher erschienen 3 bde.
- Ed. Ibrāhīm 'Abdalḡaffār ad-Dasūqī. Kairo 1293. 4 bde.
- Ibn al-'Arabī*: *Rūḥ al-quḍā fī muḥāsahat an-nafs...*ḥaqquqahū...ʿIzzā Ḥusriyya. Damaskus 1970.
- Ibn al-Aṣṣīr*: *Al-kāmil fī l-ta'rīḥ*, ed. Carolus Johannes Tornberg. Leiden 1851 ff. Neudruck mit abweichungen Beirut 1965-1967.
- Ibn al-Aṣṣīr*: *Al-tubāḥ fī taḡlīb al-Anṣāb*. Beirut ohne jahr 3 bde.
- Ibn al-'Aydārūs*: *An-nūr as-sāṭir 'an aḡbār al-qam al-'āṭir*, ed. Muḥammad Raṣīd Afandī as-Saffār. Bagdad 1934.
- Ibn Baṭṭūṭa* = *Voyages d'Ibn Baṭṭūṭa*. Texte arabe accompagné d'une introduction par C. Defrémery et le Dr B. R. Sanguinetti. Paris 1893 (troisième tirage) 1877/9 (deuxième tirage). 4 bde.
- The Travels of Ibn Baṭṭūṭa A.D. 1325-1354*. Translated with revisions and notes from the Arabic text edited by C. Defrémery and B. R. Sanguinetti by H. A. R. Gibb. Cambridge 1958-1971. 3 bde.
- Ibn-i Funduq*: *Tārīḫ-i Bayḥaq*, ed. Ahmad-i Bahmanyār. Teheran 1317.
- Ibn al-Ḡawzī*: *Al-muntazam fī ta'rīḫ al-mulūk wa-l-umam*. Hyderabad-Deccan 1357-1362. Teile 5-10 und indices.
- Ṣifāt aṣ-ṣufwa*. Hyderabad-Deccan 1355-1356. 4 teile.
- Talbis Iblīs...* 'unīyat bi-naṣriḥi...Idārat aṣ-ṭibā'a al-muniriyya. Kairo 1928.
- Ibn Ḡubayr* = *The Travels of Ibn Ḡubayr*. Edited...by William Wright. Second Edition Revised by M. J. De Goeje. Gibb Memorial Series 5. London-Leiden 1907.
- Translated...by R. J. C. Broadhurst. London 1952.

- Ibn Jobair: *Voyages*. Traduits et annotés par Maurice Gaudesfroy-Demombynes. Paris 1949-1965. 4 bde (mit fortlaufender Seitenzählung 1-3).
- Ibn Hallikān: *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' al-hudā' az-zamān*. ■. Ihsān 'Abbās. Beirut 1968-1972. 8 bde.
- Ibn Hišām: *Kitāb sirat rasūl allāh*. Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishak... hg. v. Dr. Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen 1858-1860. 3 bde.
- As-sira an-nabawiyya*, edd. Muṣṣafī as-Saqqā wa-Ibrāhīm al-Abyārī wa-'Abd alḥafīz Šalābī. Kairo 1936. 4 bde.
- Ibn Maryām: *Al-hustān fi ḍikr al-awliyā' wa-l-'ulamā' bi-Tiḥmān*, ed. Muḥammad Ibn Abī Šanāb. Alger 1908.
- Ibn Qayyim al-Ġawziyya: *Madārik as-sālikin bayna manāzil ṣyāka na'budi wa-ṣyāka nasta'in*, ed. Muḥammad Rafīd Riqā. Kairo 1331-1334. 3 teile.
- Ibn al-Qifṭī = *Ibn al-Qifṭī's Ta'riḥ al-hukamā'*. Auf Grund der Vorarbeiten August Müllers herausgegeben von Prof. Dr. Julius Lippert. Leipzig 1903.
- Ibn Raḡab = *Kitāb al-ḡayl 'alā tubaqāt al-hanāhita ta'rif*... Ibn Raḡab al-Baḡdādī ad-Dimašqī al-Ḥanbalī... 'unīyā bi-našrihi... Henri Laoust wa-Sāmi ad-Dakhān. Tome I. Damaskus 1951. Institut Français de Damas.
- Ibn Sa'd: *Tubaqāt* = Ibn Sa'd: *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*. Hg. v. Eduard Sachau. Leiden 1905-1940. ■ bde.
- Ibn as-Sā'i: *Al-ḡāmi' al-muḥtaṣar fi 'unwān al-tawāriḥ wa-'unwān as-siyar*. Al-ḡuḏ' at-tāsi' wa-huwa min ta'riḥ balāḡi šhi mu'allifihū ilā sanat 656 h/1258 m. 'unīyā bi-... našrihi. Muṣṣafī Ḡawād Baḡdad 1934.
- Ibn Taymiyya: *Iqtidā' as-sirāt al-mustaḡim nahdālafat ashāb al-ḡuhūn*. Kairo 1907.
- Maḡmū'at ar-rasā'il al-kubrā*. Kairo 1323. 2 teile.
- Ihyū' 'ulūm ad-dīn li-l-imām al-Ġazzālī ma'a muqaddima... bi-qalam ad-duktūr Badawī Fuhāna. Kairo ohne jehr. 4 teile.
- Ḥabā' al-ḡamr bi-anbā' al-'umr li-ḡayḥ al-islām*... Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī... taḥqīq ad-duktūr Ḥasan Ḥabāṣī. Kairo 1969-1973. Bisher 3 bde.
- Iqtidā' as-sirāt al-mustaḡim* s. Ibn Taymiyya.

JA = Journal Asiatique

JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society. London.

Kadkanī = Muḥammad Rafī Šaṣṣī-i Kadkanī: *Ḥānādān-i Abū Sa'id-i Abū l-Ḥayr dar tāriḥ*, in Nāma-i Miṇuwā... rī-i naḡar-i Ḥabīb-i Vagmā'i wa Irāḡ-i Afšār wa Muḥammad-i Rawšan. Teheran 1350.

Kaṣf al-maḥḡūb s. Ḡullābi

Kawākib sā'ira = Naḡm ad-dīn al-Ġazzī. *Al-kawākib as-sā'ira bi-a'yān al-mī'a al-'āšira*, ed. Ḡibrā'īl Sulaymān Ḡabbūr. Beirut 1945 ff. 3 bde.

Kleinere Schriften von Dr. H. L. Fleischer... gesammelt, durchgesehen und vermehrt. Leipzig 1885-1888. 3 bde.

Knigge s. *Ein Knigge*

Kitāb al-Kulliyāt al-ahmadīyya al-mu'allafa min kalimāt al-imām ar-Rifā'i ḡawḡ al-barīyya ḡama'ahū. Muḥammad Abū l-Hudā Afandī as-Suyyādī ar-Rifā'i al-Husaynī. Kairo 1908.

Kulliyāt-i Šams s. *Divān-i kabīr*.

Landolt s. *Asrār ut-tawhīd*.

Lafā'if al-mīnān fi maqāmāt as-sayh Abī l-'Abbās al-Mursī wa-tayhūn l-Sādili Abī l-Ḥasan... li-imām Ahmad b. 'Aḏā'llāh as-Sikandarī. Kairo ohne Jahr.

Lazard, Gilbert. *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*. Études linguistiques 2. Paris 1963.

Lisān al-'arab li-'allāma Ibn Manzūr n'āda binā'ahū 'alā l-harf al-awwal min al-kalima Yūsuf Hayyāt wa-Nadīm Mar'asī Beirūt 1970 3 bde.

Lughat-i jura mansūh ۞ Asadī... ba-kūts-i Muhammad-i Dubīrsayāqi. Teheran 1336.

Ba-tashhīh u ihtimām-i 'Abbās-i Iqbāl Teheran 1319.

Lumā' = The Kitāb al-Lumā' fi l-Tazmīnāt of Abū Naṣr 'Abdallāh b. 'Alī al-Sarrāf al-Fīsi. Edited for the first time, with critical notes, abstract of contents, glossary, and indices by Reynold Alleyne Nicholson. Gibb Memorial Series 22. London-Leiden 1914.

Ma'ālīm al-luḡn fi ma'rīfat ahl al-Qayrawān sannafahū Abū Zayd... ad-Dabbāg... ukmalahū... Ahū l-Fadl... b. Nāḡi al-Tanūḡhī... tashhīh wa-ta'liq Ibrāhīm Šabbūh Ġur' 1. Kairo 1968.

Tahqiq Muhammad al-Ahmadi Abū ḡ-Nūr wa-Muhammad Māhūr. Ġur' 2. Kairo 1972.

Ma'drif s. Bahā'i Walad.

Al-ma'drif al-muhammadiyya ۞ l-waḡd'if al-ahmadiyya li-sayyid... 'Izz ad-dīn Ahmad as-Sayyid al-Husavai Bulāq 1305.

Maḡāliḡ un-naḡā'is dar taḡlīqat-i šīrāz-i qarn-i muḡm-i ḡḡri ta'liḡ-i Mīr Nizām ud-dīn 'Alī Šīr-i Nawā'i ba-sā'y u ihtimām-i 'Alī Asḡar-i Ḥikmat... Qismat 1: Targuma-i Sulḡn Muhammad-i Faḡri-i Harāḡi. Qismat 2: Targuma-i Ḥakīm Šāh Muhammad-i Qazwīni Teheran 1323.

Maḡnū'at ar-rasā'id al-kuḡrā s. Ibn Taymīyya.

Maḡnū'at ar-rasā'id al-munīriyya... uniyat ba-naṡrīhā... il-murra al-ḡlā saḡat 1343 h-1346 h idrāt al-ḡibā'a al-munīriyya. Reprint Beirūt 1970 4 teile in 2 händen.

Mahsati = Fritz Meier: Die schöne Mahsati. Ein Beitrag zur Geschichte des persischen Vierzeilers. Bd I. Ak. Wiss. u. Lit., Veröffentl. d. Orientalischen Kommission 15. Wiesbaden 1963.

Manāḡib-i Anḡad ud-dīn Ḥānūl b. Abī l-Faḡr-i Karamāni az mu'allafāt-i nīma-i duḡwum-i qarn-i ḡafṡum ۞ tashhīh u ḡawāḡi-i Badī' uz-zamān-i Furūzānfar. Teheran 1347.

Maḡālūt-i Šams-i Faḡrīzī... ba-tashhīh u taḡṡiya u muqaddima-i Ahmad-i Ḥwaṡmawī. Teheran 1349.

Maḡāmāt-i arḡā'in, satimelhandschrift Aya Sofya 4819. 38b-41a.

Maḡāmāt-i arḡā'in-i sayh Abū Sa'īd ba tashhīh-i dukṡur Muhammad-i Dāmādī. in Ma'ārīf-i islāmī 12. farwurdīn 1350. 58-62. Naṡriyya-i sāzmān-i awḡāf. Teheran.

Maḡāmāt-i Sayh ul-islām = A. J. Arberry: Jāmi's Biography of Anḡārī, The Islamic Quarterly 7, 1963, 57-82.

Maḡāmāt-i Sayh ul-islām ḡadr-i-i ḡwāḡa 'Abdallāh-i Anḡārī-i Harawī furāḡum āwardn-i mawṡūḡā Nūr ud-dīn 'Abḡarruhmān-i ḡāmi ba-tashhīh u ḡawāḡi-i Fikrī-i Salḡūqi az nūy-i nuṡḡa-i Arberry. Kabul 1343.

Maḡāmāt-i Zandapūl 'Ahmad-i ḡāmi... ta'liḡ-i... Sadīd ud-dīn Muhammad-i

- Gaznawī...ba-kūsis-i duktur Ḥisṣanullāh-i Mu'ayyad-i Sanandaḡi. Teheran 1340.
- Maqqarī: *Nafḥ al-tib* = *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne par al-Maqqarī*. Publiés par MM. R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright. Leiden 1855-1861. 2 bde. Reprint Amsterdam 1967.
- Maqrīzī: *Ḥiṭṭ* s. Maqrīzī: *Mawā'iz*.
- Maqrīzī: *Al-mawā'iz wa-l-tibār bi-dīkr al-ḥiṭṭ wa-l-āfār*. Bulāq 1270. 2 bde.
- Mathnawī = *The Mathnawī of Jalāluddīn Rūmī*. Edited...with critical notes, translation, and commentary by Reynold A. Nicholson. Gibb Memorial Series. New Series 4, 1-8. London 1925-1940. Zitiert nach »büchern« und »versen«.
- Mazārū-i Ḥarāt = *Risāla-i mazārū-i Ḥarāt šāml-i si ḥiṣṣa ba tashīḥ muqābala hawāṣi u ta'līqāt-i Fikr-i Salḡūqī*. Kabul ohne Jahr.
- MDAM = Maḡalla-i Dānīškada-i Adabīyyāt wa 'Ulūm-i Insān-i Maṣḥad.
- Meyerowitch, Eva: *Mystique et poésie en Islam. Djālūt-ud-Dīn Rūmī et l'Ordre des Derviches tourneurs*. Paris 1972.
- Mevlānānīn mektubları ...düzelten Ahmed Remzi Akyürek. Istanbul 1937.
- MIDEO = *Mélanges*. Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire.
- MIFAQ = *Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*.
- Mir'āt al-ḡinān wa'ihṭat al-vaqān fī nu'rīfat mā wu'tabar min ḥawāḍiḡ az-zamān liš-šayḡ...Abī Muḥammad 'Abdāḡh b. As'ad...al-Yāfī' al-Yumani al-Mukki. Hyderabad-Deccan 1337-1339. 4 teile. Reprint Herrut 1970.
- Muḡāḡh al-ḥikāya wa muṭāḡh al-kifāya ta'līf-i 'Izz ud-dīn Mahmūd b. 'Alī-i Kāṣānī. bā tashīḥ u muqaddima u ta'līqāt-i āḡāy-i Ḡalāl ud-dīn-i Ḥumā'ī. Teheran 1323.
- MOG = *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte*.
- Molē: *Danse* = Marijan Molē: *La danse extatique en Islam*, in *Les danses sacrées*. Paris 1963, 147-280.
- Muḡāḡh = Ibn al-Hāḡḡ: *Al-muḡāḡh*. Kairo 1929. 4 teile in 2 bänden.
- Mu'ḡib = *The History of the Almohades. Preceded by a sketch of the history of Spain...* by Abdu'l-Wāḡid al-Marrākūḡi. Now first edited...by Dr R. P. A. Dozy. Arabischer Titel: *Kutāb al-Mu'ḡib* 2 taḡḡi al-ḡibār al-maḡrib... Leiden 1847.
- Muḡmal-i taḡḡī. Mu'allif: Fasīḡ Ahmad b. Ḡalāl ud-dīn Muḥammad-i Ḥwāṣī mutawallīd 777. Ba-tashīḥ u taḡḡiya-i Mahmūd-i Farruḡ. Maṣḥad 1339-1341. 3 bde.
- Muḡḡḡarāt al-udabā' wa-muḡḡarāt al-sū'arā' wa-l-bulāḡā' li-Abī l-Qāsim Ḥusayn 2 Muḥammad al-ma'rūf bi-r-Rāḡib al-Ishāḡānī. Kairo 1326. 2 teile in 1 bd.
- Muḡḡasībī. Rī'āya = *Kirāb al-Rī'āya liḡuḡḡi Allāh* by Abū 'Abdallāh Ḥārith ibn Asad al-Muḡḡasībī. Edited by Margaret Smith. Gibb Memorial Series, New Series 2. London 1940.
- Ar-rī'āya li-ḡuḡḡi Allāh li-Abī 'Abdallāh al-Hārīḡ b. Asad al-Muḡḡasībī... taqḡīm ad-ḡuktūr 'Abdallāḡīm Mahmūd taḡḡīq 'Abdalḡāḡir Ahmad 'Aḡ. 3. auflage Kairo 1970.
- Muntazam s. Ibn al-Ḡawzī.
- Muṣṭabīḡ = *Al muṣṭabīḡ fī r-rīḡāl asmā'ihim wa-amsāḡihim* ta'līf Abī 'Abdallāh Muḥammad...aḡ-ḡahubī...taḡḡīq 2 Muḥammad al-Bīḡāwī. Kairo 1962. 2 teile in 1 bd.

Nafahāt ul-was min hudarāt il-quds ta'rif-i mawlānā 'Abdurrahmān b. Ahmad-i Qāmī ba-taṣṣih wa muqaddima wa paywast-i Mahdī-i Tawhīdīpūr. Teheran 1336.

Nicholson, Reynold Alleyne: *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge 1921. Reprinted 1967.

Nöldeke, Theodor: *Persische Studien* I. Sb. phil.-hist. Cl. Akad. Wiss. 116, 1. Hft. 387-423/sonderdruck Wien 1888, 2-39.

Nuwayrī: *Ḥudūd - Kitāb al-ibnām bi-l-īlām li-mā gurūt bihi l-aḥkām wa-l-amūr al-maḥḍiyya li-waq'at al-Iskandariyya* li-Muḥammad b. Qāsim II. Muḥammad an-Nuwayrī...bada'a taḥqīqahū... Étienne Combe...wa-atamma taḥqīqahū... 'Aziz Süriyāl 'Aṭiyya. Hyderabad-Deccan 1968-1970. 4 teile

Nwyia, Paul: *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans Saḡiq al-Baḥī, Ibn 'Aṭā, Niffārī*. Édition critique avec introduction. Beirut 1973. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Nouvelle série. A. Langue arabe III pensée islamique Tome 7.

Pages from the Kitāb al-Lumā' of Abū Naṣr al-Sarrāj. Being the Lacuna in the Edition of R. A. Nicholson. Edited...by A. J. Arberry. London 1947.

Panṣtan = Louis Massignon: *La Passion de Husayn ibn Mansūr Ḥallāj martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922*. Étude d'histoire religieuse. Nouvelle édition Paris 1975. 4 bde. Alte ausgabe Paris 1922. 2 bde.

Pedersen s. Sulamī: *Tabaqāt al-sūfiyya*

Pedersen: *Tunisien* = J. Pedersen: *Le Tunesien Abū 'Uṣmān al-Mağrībī et le sufisme occidental*, in *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* Paris 1962, 705-716

Pellat, Charles: *Le milieu basrien et la formation de Ḡāhiz*. Paris 1953

Pseudo-'Aṭṭār s. *Taḍkirat al-awliyā*.

Qāḥūs-nāma ta'rif-i 'Unṣur ul-Ma'ālī Kaykāwūs b. Iskandar b. Qāḥūs II Wuṣṣṣir b. Ziyār ba-ḥimūm u taṣṣih-i ḡakur Ḡulāmḡasayn-i Yūsufi. Teheran 1345. Bā muqaddima II hawāṣi ba-qalam-i Sa'īd-i Nafsi. Teheran 1312.

A Mirror for Princes. The Qāḥūs Nāma by Kai Kāṭūs ibn Iskandar Prince of Gurgān. Translated from the Persian by Reuben Levy. London 1951

Qawā'id at-taṣawwuf ul-kataḥū Abū l-'Abbās Ahmad b. Ahmad b. Muḥammad Zarīrūq ṣahhabahū... Muḥammad Zuhri an-Naḡḡār. Kairo 1968.

al-Qazwīnī, Zakariyyā: *Āṣār al-bilād* = Zakariyya Ben Muhammad Ben Mahmud et Qazwini's *Kosmographie*. Zweiter Theil: *Kitāb Āṣār al-bilād. Die Denkmäler der Länder*...hg. v. Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen 1848

Āṣār al-bilād wa-ḡibār al-'ihād taṣnīf...Zakariyyā...al-Qazwīnī Beirut 1960.

Quṣayrī: *Lafṭ'ul al-iṣārāt taṣīr ṣūfi*...ḡaḡḡaḡahū...Ibrāḥīm Basyūnī. Kairo 1971 (ende der drucklegung). II bde.

Quṣayrī: *Risāla* = *Ar-risāla al-quṣayriyya fi 'ilm at-taṣawwuf li-l-imām*... Abi l-Qāsim 'Abdalkarīm b. Hawāṣim al-Quṣayrī. Kairo 1318. Ich gebe die kapitel, nicht die seiten.

kommt. = Ḥāṣiyat al-'ālim...Muṣṭafā al-'Arūsī al-muṣatmmāḥ bi-Naṭā'ij al-ḡāḡar al-quṣayriyya li-ḡayn ma'āni *ṣarḡ ar-Risāla al-quṣayriyya li-ṣarḡ al-islām Zakariyyā al-Anṣārī*...wa-bi-ḡāmiṣihā l-ṣarḡ al-maḡḡūr. Bulāḡ 1290. 4 teile. Meine stellenangaben zielen auf Zakariyyā al-Anṣārī am rand.

- Quṣṣās* = *Ibn al-Jawzī's Kitāb al-quṣṣās wa'l-maḥākik*, Including a Critical Edition, Annotated Translation and Introduction by Merlin L. Swatz. Beirut 1971. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Série I: Pensée arabe et musulmane, Tome 47.
- Qūt al-qulūb* li-Abi Tālib al-Makki al-ḥizām 'Alī Muḥammad 'Abdallaṭif, Kairo 1932, 4 teile.
- Rāfi'* = Abū l-Qāsim 'Abdalkarīm b. Muḥammad ar-Rāfi': *Al-tadwīn fī dīkr ahl al-'ilm bi-Qazwīn*. Handschrift Alexandrien, maktūbat al-maḡlis al-halūdī, ta'rif 47. mikrofilm kitābhāna-i markazī Teheran. Inhaltsverzeichnis dieser handschrift. Mīr Ḡalāl ad-dīn al-Ḥusaynī al-Urmawī al-mustahīr bi-l-Muḥaddiq. *Fihrist asmi' ar-rigāl al-maḡkūrā ahwāldam fī kitāb al-Tadwīn li-Abi l-Qāsim 'Abdalkarīm ar-Rāfi' al-Qazwīnī al-muṭawaffā sanat 623* Teheran 1333-1334.
- Rasā'il Ibn Sab'īn* li-Abi Muḥammad 'Abdalḥaqq b. Sab'īn al-Mursī al-Andalusī ḥaqqāqahū (sic)... 'Abdurrahmān Bada'wī. Kairo ohne jahr.
- ur-Rasā'il as-sagrā* = Ibn 'Abbād de Ronda (1333-1390). *Lettres de direction spirituelle* (= *ur-Rasā'il as-sagrā*). Texte arabe édité par Paul Nwyia. Beirut 1958. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Tome 7. Ich zitiere diese alte Ausgabe.
Nouvelle édition, Beirut 1974.
- Rasīdī* = *Farhang-i Rasīdī* li-'Abdarrasīd b. 'Abdalḡafūr al-Ḥusaynī al-Madani al-Tatawī ḥaḡlīmā-i Mu'arrabā-i Rasīdī ḥa-taḡliq u taḡlīḥ-i Muḥammad-i 'Abbāsi. Teheran 1337. 2 bde.
- Rāwandī* = *The Rāḥat-us-Sudūr wa Aḡyat-us-Sunūr Being a History of the Sulṭān by Muḥammad ibn 'Alī ibn Sulaymān ar-Rāwandī*. Edited with notes, glossary and indices by Muḥammad Iqbal. Gibb Memorial Series, New Series 2. London-Leiden 1921.
- Rawḡat ul-ghān wa ḡannāt ul-ḡamān ta'līf-i ḥāfiḡ Husayn-i Kurḡalā'i-i Tabrizī mu'rūf ba Ibn ul-Karḡalā'i* taḡlīḥ u ta'līq-i Ḡa'far-i Sulṭānluḡurrā'i. Teheran 1344.
- Rawḡat ur-rayḡhin ta'līf-i darwīḡ 'Alī-i BQḡānī*...ba kāḡis-i dukṭur Ḥiḡmūt-i Mu'ayyad. Teheran 1345.
- REI = Revue des Études Islamiques.
- Reinert, Benedikt: *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Beihefte zur Zeitschrift »Der Islam«, N.F.3. Berlin 1968.*
- RHR = Revue de l'Histoire des Religions.
- RIEM = Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid.
- Rieu, Charles: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. London 1879-1883. 3 bde.
- Rinn, Louis: *Marabouts et Khoum. Étude sur l'Islam en Algérie*. Algier 1884.
- Risāla-i Firāfūdīn b. Ahmād-i Sipāḡsālār dar ahwāl-i Mawḡlānā Ḡalāl ad-dīn-i Mawḡlawī* ba taḡlīḥ u muḡaddima-i Sa'id-i Nāfisi. Teheran 1325.
- Ritter, Hellmut: *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīdaddīn 'Aḡḡar*. Leiden 1955.
- Roemer, Hans Robert: *Staatsreiben der Timuridenzeit. Das Šaraf-nāmā des 'Abdallāh Murwārid in kritischer Auswertung. Persischer Text in Faksimile*

(Hs. *Istanbul Üniversitesi* 1871. Wiesbaden 1952. Akd. Wiss. Lit., Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 3.

RSO = *Rivista degli Studi Orientali*, Rom.

Rūzbihān-nāma ba-kūšā-i Muḥammad Taqī-i Dānišpažūh. *Hāwī-i Tuḥfat* [ahli] *ul-'irfān* az Šaraf ud-dīn Ibrāhīm. *Rawḥ ul-ḡanīn* az 'Abdullāṭif Šams. *Tuḥfat ul-'irfān* az-Rūzbihān-i Baqlī-i Daylamī-i Širāzī. *Manāzil ul-quṭūb* az Šimābī. Teheran 1347.

Sahkīnāsi wā tārīḫ-i taḡawwuz-i naḡr-i jārsi... tasnīf-i Muḥammad Taqī-i Bahār «Malik ul-ḡu'arī» 2. auflage Teheran 1337. 3 bde

Šaḡarāt ul-ḡalab u *ahbār man ḡalab* li-l-mu'arriḫ... Abi l-Faṭḥ 'Abduḥayy b. al-'Imād al-Ḥanbalī... Kairo 1354-1351 8 teile.

Sadd ul-izār fi ḥaṭṭ ul-amzār 'an zuwwār al-mazār ta'līf-i Mu'īn ud-dīn Abū l-Qāsim Ġunayd-i Širāzī ki dar sāḫ-i 791 qanṭarī ta'līf šuda bu-taḥṣīḥ u taḥṣiya-i Muḥammad-i Qazwīnī wa 'Abbās-i Iqḥāl. Teheran 1328.

Safinat Biḥār al-anwār = *Safinat al-Biḥār wa-madīnat al-ḥukm wa-l-ḡfār wa-huwa* fihrist kiḡāb Biḥār al-anwār... fa-qad awḡaḡa s-sabīl... 'Abbās al-Qummi. Vollerendet 1344 q. Steindruck Naḡaf 1355 q. 2 bde

Sahlaḡi = *An-nūr min kalīmāt Ahī < Yazīd > Fayṣūr* nass ḡayr manṣūr fi manāḡib wa-ḡalabāt Abi Yazīd al-Bastāmī yunsab ilā s-Sahlaḡi. in 'Abdarrahmān Budawī. *Sataḡat as-niḡya*. al-ḡu' al-awwal Abū Yazīd al-Bastāmī. Kairo 1949. Ibn Taymiyya: *Risāla fi 'ilm ul-bāḡin wa-z-zāḡir*. in Maḡmū'at ul-rusū'īl al-munṭriyya 1. 245. nennt den verfasser Abū l-Faḡl as-Sahlakī und das buch *An-nūr min kalām Fayṣūr*.

Šaḡrastānī *Mīlāl* = *Kitāb al-mīlāl wa-n-nihāl*. *Book of Religious and Philosophical Sects*, hr. Muḥammad al-Šaḡrastānī. Now first edited by Rev. William Cureton. London 1846

Abu'l-Faṭḥ Muḥammad asch-Schahrastānī's Religionspartheien und Philosophen-Schulen. Zum ersten Male... übersetzt... von Dr. Theodor Haarbrücker. Halle 1850-1851 2 teile

Sakīnat ul-awliyyā ta'līf-i Muḥammad-i Dārāsukūh Farrand-i Šāḡḡhān ba-kūšā-i ḡakṭur Tārā Čand u sayyid Muḥammad Riḡā ḡalīli-i Nūyīnī. Teheran 1965.

Sakwā l-ḡarīb s. 'Ayn ul-quḡāt

Salḡūq-nāma ta'līf-i... Zahir ud-dīn-i Naysābūrī ki taqrībān dar ḡawālī-i sana-i 582 walāt karda Daylī *Salḡūq-nāma* ta'līf-i Abū Ḥamid Muḥammad b. Ibrāhīm ki dar sana-i 599 ta'līf šuda Teheran 1332

Sam'ūnī: *Anṣāḡ* = *Al-anṣāḡ* li-Abi Sa'd 'Abdalkarīm... as-Sam'ūnī... l'unā bi-taḡḡihīhi... 'Abdarrahmān b. Yaḡyā al-Mu'allimī al-Yamūnī amīn makṭabāt al-baram al-makki Hyderabad-Deccan 1962-1966. Bd 1-6. Rest ausstehend.

Kitābu'l-Anṣāḡ of as-Sam'ūnī (Arabic text, fac-simile). Gibb Memorial Series 20. London-Leiden 1913

Sam'ānī: *Muṭṭaḡab* = Abū Sa'd 'Abdalkarīm as-Sam'ānī: Titellose biogrāfien-sammlung seiner schēiche. Genannt *al-Muṭṭaḡab*. begonnen ende 553, anfang 1159. Hs. Topkapı Sarayı (Ahmet III) 2953 (bei Brockelmann GAL I. 330 zu verbessern) foto Berlin Staatsbibliothek mss. sim. or. 80 foto Teheran kitābhāna-i markazī.

Sanā'i: *Ḥadiṡat ul-ḡaḡiqa wa šarī'at ul-fariqa...* ba-ḡam' u taḡḡih-i Mudarris-i Raḡawī... Teheran 1329

- Ša'rūnī : *Lawāqih al-anwār al-qudsiyya fī hayān al-'uhūd al-muhammadiyya*. Kairo 1961-1962.
- Ša'rūnī : *Ṭabaqāt* = Abū l-Mawāhib 'Abdalwahhāb b. Ahmad... al-Ša'rūnī : *Aṭ-ṭabaqāt al-kubrā al-musammāh bi-Lawāqih al-anwār fī ṭabaqāt al-aḥyār*, wa-bi-l-hāmiš al-Anwār al-qudsiyya fī hayān al-'ubūdiyya lil-mu'allif. Kairo 1954. 2 tole in 1 冊.
- Sarīfīnī = *The Histories of Nishapur*, edited by Richard N. Frye, Den Haag 1965. Harvard Oriental Series 45. Darin faksimile, 3 text : Muḥammad al-Sarīfīnī *Muntaḥab min kitāb as-Siyāq li-ta'rīḥ Naysābūr*.
- Schimmel, Annemarie : *Islamic Literatures of India*, in *A History of Indian Literature*, edited by Jan Gonda, Vol. 7. Wiesbaden 1973.
- Sezgin GAS = Fuat Sezgin *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967-1976. Bisher 5 bde.
- Shuk. = Shukovski.
- Shukovski s. *Asrār al-tawhīd*
Hātūn u saḥmān
Gullābi : *Kull al-maḥḥūb*
- Šīlat as-sofiya s. Ibn al-Qawzī
- Sīrat-i Iḥn-i Ḥafīf* s. Daylamī : *Sīrat-i Iḥn-i Ḥafīf*
- Siyāq = *The Histories of Nishapur*, edited by Richard N. Frye, Den Haag 1965. Harvard Oriental Series 45. Darin faksimile, 2 text : 'Abdulgāfir b. Ismā'īl al-Fārisī : *As-siyāq li-ta'rīḥ Naysābūr*. Bruchstück.
- Storey, C. A. *Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey*, Vol. 1 : Qur'ānic Literature, History and Biography (Part 1 : Qur'ānic Literature; History, London 1927-1939, Part 2 : Biography; Additions and Corrections; Indices, London 1953), Vol. 2 : Part 1 : A. Mathematics, B. Weights and Measures, C. Astronomy and Astrology, D. Geography, London 1958, Part 2 : E. Medicine London 1971.
- Subkī : *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya al-kubrā taḥqīq* Muḥammad al-Tanḥīhī wa-'Abdalfattāḥ Muḥammad al-Hulw. Kairo 1964-1971. Bisher 8 bde.
- Suḥnān-i manẓūm-i Abū Sa'īd-i Abū l-Ḥayr ḥā taḥṣīl u muqaddima u (ḥawāṣi) u ta'lliqāt-i Sa'īd-i Nafīs*. Teheran 1334
- Sulami : *Ṭabaqāt as-nūṭiyya bi-taḥqīq* Nūr ad-dīn Šarīḥ. Kairo 1953
Kitāb ṭabaqāt al-nūṭiyya. Texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen. Leiden 1960.
- Sulami : *Taḥṣīr*. Handschrift Fatih (Istanbul) 262.
- Sulṭān-i Walad s. *Waladnāma*
- Suyūṭī : *Lubb al-Lubāb* = *Specimen e litteris orientalibus exhibens majorem partem libri as-Sojuti de Nominibus relativis, uscripti Lubb al-Lubāb, Arabice editam...* quod...ad publicam disceptationem proponit Petrus Johannes Veth, Dordracensis. Leiden 1840. Supplementum annotationis in librum as-Sojuti... Leiden 1851.
- Tā'arruf* = *Kitāb ur-tā'arruf li-maḥḥab ahl at-taḥarruf taḥṣīf...* Abū (sic) Bakr Muḥammad b. Ishāq al-Buḥārī al-Kalābādjī...nuṣira li-awwal marra bi-taḥṣīf... A. J. Arberry. Kairo 1933.
The Doctrine of the Sūfis (Kitāb al-Tā'arruf...), Translated... by A. J. Arberry. Cambridge 1935.

- Tabaqāt-i nāṣiri* ta'lif-i...Abū 'Amr Minhāḡ ud-dīn 'Uṣmān b. Sirāḡ ud-dīn Muḥammad...al-Ġuzḡānī ma'rūf ۞ Qāḡi Minḡāḡ-i Sirāḡ...ba taṣḡih u muqābala u taḡṣiṣa ۞ ta'lif-i 'Abduḡhayy-i Ḥabībī-i Qandahārī. 2. auflage Kabul 1342-1343. 2 bde.
- Tabaqāt al-sāḡiliyya al-kuhrā al-musammāḡ ḡāmi' al-karāmāt al-'aliyya fi tabaqāt as-sādāt al-sāḡiliyya lil-faqir...* al-Ḥasan b. al-ḡāḡḡ Muḥammad al-Kawḡan (oder al-Kūḡin) al-Fāsī as-Sāḡilī al-Faḡlī al-Māḡribī. Kairo 1347.
- Tabari: *Annales...* cum aliis edidit M.J. De Goeje. Leiden 1879-1901. 12 bde in 3 series. Dazu 1 bd indices und 1 bd introduction, glossarium, addenda ۞ emendanda. Es werden die series, nicht die bände, zitiert.
- Tagkirat ul-awliyā* — *The Tadḡkiratu l-'Awliyā* ۞ *Memoirs of the Saints ۞ of Muḡammad ibn Ibrāḡim Faridu'ddīn 'Aṣṡar*. Edited in the Original Persian, with Preface, Indices and Variants, by Reynold A. Nicholson. With a Critical Introduction by Mirzā Muḡammad b. 'Abdu l-Waḡḡāb-i Qazwini. Persian Historical Texts, Vol. III London-Leiden 1905-1907 2 teile.
- Tahḡlīb al-Tahḡlīb lil-imām...* Ibn ḡāḡar al-'Asḡalānī...Hyderabad-Deccan 1325-1327. 12 teile.
- Talḡbis ihlās* s. Ibn al-Ġawzī.
- at-Tāḡif as-sā'id al-ḡāmi' asmā' nuḡabā' as-Sā'id liṣ-ṣayḡ...* Abi l-Faḡl Kamāl ud-dīn Ġā'far b. Ta'ḡub al-Uḡṡuwl...taḡḡiq Sa'ḡ Muḡammad ḡasan murāḡḡat ad-duktūr Tāḡā al-ḡāḡirī. Kairo 1966.
- Tamḡlikāt* s. 'Ayn ul-quḡāt
- Turāḡim riḡāl al-qamāyṡ as-sādīs wa-s-sābi' al-ma'rūf bi-d-ḡayl 'alā t-Rawḡatayn lil-ḡāḡiz...* Ṣiḡāb ud-dīn Abi Muḡammad 'Abduḡraḡmān b. Ismā'īl al-ma'rūf bi-Abi Ṣāma...ḡaḡḡaḡaḡḡ...Muḡammad Zāḡid b. al-ḡasan al-Kawḡarī. Kairo 1947
- Turā'iq ul-ḡaḡḡ'iq...* sannaḡaḡḡ. Ma'sūm'ali Ṣāḡ-i Nī'matuḡḡāḡi as-Sīrāzi. Steindruck Teheran 1316-1319 3 teile
- Turḡum-i Riṡāla-i ḡusayrīyya bā taṡḡihāt ۞ istidrākāt-i Badī' uz-zamān-i Furūzānfar...* Teheran 1345
- Tārīḡ-i adḡḡivvāt dar Irān...* ta'lif-i duktur ḡabihullāḡ-i Saḡā...Teheran 1347. Bisher 3 bde. Bd 1 in 6. auflage. Bd 2 in 4. auflage.
- Ta'rīḡ Baḡḡād...* lil-ḡāḡiz Abi Bakr Aḡmad b. 'Alī al-ḡaḡīb al-Baḡḡādī. Kairo 1931. 12 bde.
- Tārīḡ-i Banīkātī Rawḡat uli l-albāb fi ma'rīfat ir-tawārīḡ wa-l-ansāḡ ba kūḡb-i duktur Ġā'far-i Ṣī'ar*. Teheran 1348.
- Tārīḡ-i Bayḡaḡ* s. Ibn-i Funduḡ.
- Tārīḡ-i ḡaḡḡḡḡḡ* = *The Ta'rīḡ-i-Jaḡān-ḡuṡḡā of 'Alī'u'd-Dīn 'Aḡḡ Malīk-i-Juwaynī...* Edited with Introduction, Notes and Indices...by Mirzā Muḡammad ibn 'Abdu l-Waḡḡāb-i-Qazwini. Gibb Memorial Series 16. 1-3. London-Leiden 1912-1937.
- Tarikh es-Soudan* par Abderrahman ben Abdallah ben 'Imran ben 'Amir es-Su'dī, ed./traduit de l'arabe par O. Houdas. Publ. de l'École des Langues Orientales Vivantes. Paris 1913-1914 Réédité Paris 1964.
- Tarīb al-mulārīk wa-taḡrīb al-musāḡlik li-ma'rīfat a'lām nuḡḡab Māḡik lil-Qāḡi 'Iyāḡ...* taḡḡiq ad-duktūr Aḡmad Bukayr Maḡmūd. Beirut 1968. 4 teile in 2 bänden. Dazu 1 bd indices.

- Tatimmat Siwân al-hikma* of 'Alî b. Zaid al-Baihaqî. Edited by Moḥammad Shafî. Fasciculus I. Arabic Text. Lahore 1935.
- Tawhîdî: *Imtâ' = Al-imtâ' wa-l-mu'ânaṣa* ta'liḥ Abi Ḥayyân at-Tawhîdî... saḥḥahahû... Ahmad Amin wa-Aḥmad az-Zayn. Kairo 1939-1944. 3 bde.
- Tawwâḥîn* = Muwaffaq ad-dîn Abû Muḥammad 'Abd Allâh b. Aḥmad b. Muḥammad Ibn Qudâma al-Maqdisî. jurisconsulte hanbalite mort à Damas en 620/1223: *Kitâb at-tawwâḥîn* «Le livre des pénitents». Texte arabe établi par George Makdisi. Damaskus 1961. Institut Français de Damas.
- Timâr al-qulûb li-l-naḡdât wa-l-manṣûḥ li-Abi Mansûr 'Abdalmalik b. Muḥammad b. Ismâ'îl at-Ta'âlibî an-Naysâbûrî*... taḥqiq Muḥammad Abûl-Faḍl Ibrâhîm. Kairo 1965.
- Tirmidjî. *Riyâda* = *Knûḥ ar-riyâda wa-adab an-nuṣ* li-l-imâm Abi 'Abdallâh Muḥammad b. 'Alî b. al-Ḥasan al-Ḥakîm at-Tirmidjî 'uniya bi-ihrâgihî A. J. Arberry wa-'Alî Ḥasan 'Abdalqâdir Kairo 1947.
- Ḥaḡiqat al-âdamiyya aw kitâb ar-riyâda li-l-Ḥakîm at-Tirmidjî*... qûma bi-nuṣrihî. 'Abdalmuḥsin al-Ḥusaynî. = Muḡallat kullîyyat al-âdâb gâmi'at Fârûq al-awwal 3, 1946, 1-60.
- Trinmingham, J. Spenser: *The Sufi Orders in Islam*. Oxford 1971.
- Tuhfat ul-'Irâqayn aṭar-i ṭab'-i...* *Ḥâqûnî-i Şarwânî ha-ihṭimâm...* Yahyâ Qarîb. Teheran 1333.
- Turkestan down to the Mongol Invasion* ■ W. Barthold. Second Edition. Translated from the Original Russian and Revised by the Author with the Assistance of H. A. R. Gibb Gibb Memorial Series, New Series 5, London 1928.
- Uluḡḡānî = ■ *Arabic History of Guparat Zafar ul-Wâlîh bi Muḡaffar wa Alîh* by 'Abdallâh Muḥammad bin 'Omar al-Makkî. al-Asafî. Uluḡḡḡānî. Ed. from the unique and autograph copy... by F. Denison Ross. London 1910-1928. 3 bde.
- Uns al-faḡr* = Abû-l-'Abbâs Aḥmad b. Ḥasan b. 'Alî b. al-Ḥaḡîḥ bin Qunfuḡ (810 = 1407, 1408). *Uns al-faḡr wa 'izz al-faḡr Enquête sur la vie, les maîtres et les disciples de Sidi Bû Madiam*... Texte arabe établi et publié par Mohammed El Fast ■ Adolphe Faure, Université Mohammed V. Centre universitaire de la recherche scientifique Rabat 1965.
- 'Uwân ad-dirâya li-mun 'arṣu min al-'ulamâ' ■ *Uwân as-sâb'a bi-Bigâyā ta'liḥ* Abû (sic) l-'Abbâs al-Ḥubrîni Aḥmad b. Aḥmad b. 'Abdallâh... ḥaḡḡaḡahû... 'Âdil Nuwayhid Beirut 1969.
- Wahkûḡumu maḡnawî-i waladî inṣâ-i Bahâ' ud-dîn* ■ Mawlânâ Ḡulâl ud-dîn Muḥammad b. Ḥusayn-i Balḡi mathûr ■ Mawlâwî ḡa taṣṭih u muḡaddimu-i Ḡulâl-i Humâ. Teheran 1315.
- Wüstenfeld, Ferdinand: *Die Chroniken der Stadt Mekka*. Leipzig 1857-1861. 4 bde.
- Yâqûṭ: *Mu'ḡam al-bulḡân* = Jacot's *Geographisches Wörterbuch*... hg. v. Ferdinand Wüstenfeld Leipzig 1866-1873. 6 bde.
- Yawâḡiṭ ul-'ulûm wa darârî ul-nuḡûm* ha-taṣṭih-i Muḥammad Taḡî-i Dâniṣṭakûh. Teheran 1345.

Zarrinkūh, 'Abdulhusayn : *Ġustuġādar tasawwuf-i Irān* 3. in *Maḡalla-i Dāniškada-i Adabiyyāt wa 'Ulūm-i Insānī*. Dānišgāh-i Tih-rān. 86-87 der fortlaufenden zählung, 1353 (jahrgang 21, 2-3), 1-26.

Zayn ul-mu'taqid bi-dīn il-mu'taqad von 'Alā' ud-dawla-i Simnānī, persische bearbeitung seiner arabischen schrift *Al-wārid al-rā'id kuhha ul-mānd*, ■ der hs. British Museum Or. 9725. 286a-306b (motilus).

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

NAMEN UND AUSGEWÄHLTE WÖRTER

Der arabische artikel und dessen vokal, die persische *idāfa*, kleingeschriebenes *ibn* und dessen abkürzung *b.* sowie gleichwertiges zählen nicht.

Namen, die in buch- und aufsatztiteln vorkommen, sind mitverzeichnet, manchmal übersetzt oder neu transkribiert (also Dimaṣq und Damiṣq unter Damaskus).

- Abān b. Abī 'Ayyās 165
- Abarqū'l. 'Alī Akbar 499
- 'Abhādūn 4, III, 153, 303, 304, 306
- 'Abhādī, Ardašīr b. Mansūr 378
- 'Abhādī, Qutb ud-dīn Abū l-Muzaṣṣar
Mansūr b. Ardašīr 187, 253, 378
- 'Abbās I, Šāh 509
- 'Abbās, ḫwāḡa imām Abū l-Faṭḥ (oder
Abū l-Futūḥ) 524
- 'Abbās, Ihsān 39, 41, 264, 505
- 'Abbāsī, Muhammad 272
- 'abbāsiden, 'abbāsidsch u.ä. 260, 320
- 'Abdu'l-aḡinī, Šāh 462
- Abdūlbakī s. Gölpinarlı, Abdūlbakī
- 'Abdalbāsīt b. Ḥallī 186-187
- 'Abdalḡubbār III Ahmad 157
- 'Abdalḡāfir al-Fārisī 29, 30, 35, 41,
III, 219, 228, 229, 275, 295, 309,
385, 386, 399, 429, 466
- 'Abd el-Ḥaqq el-Bādi 269, 338
- 'Abdalḡayy b. al-'Imād 2, 40, 41, 57,
373
- Abd el-Jelīl, Mohammed ben 354
- Abdel-Kader, Alī Ḥasan s. 'Abdalḡā-
dir, 'Alī Ḥasan
- 'Abdalkarīm b. 'Abdalḡattāḥ, Abū
l-Ḥasan 31, 362, 363, 398
- 'Abdallāḥ (nachfolger des mahdī im
Sudan) 363
- 'Abdullāḥ, Šihāb ud-dīn 435, 460,
517 nr 57
- 'Abdullāḥ III, Abī Bakr Muḡammad II,
Ahmad III, Hammūya as-Sarrāḡ
463
- 'Abdallāḥ b. Abī Sa'd Ibn Abī Ġamra
10
- 'Abdallāḥ b. Mīdr al-Kaṡīrī 327
- 'Abdallāḥ b. al-Mubārak 7, 103, 104,
161, 196, 226, 308, 419, 420
- 'Abdullāḥ b. Muḡammad III, Munūzil
s. Ibn Munūzil
- 'Abdallāḥ b. al-Muḡallā 100
- 'Abdallāḥ b. 'Umar 76, 308,
- 'Abdallāḥ b. Yāsīn 455
- 'Abdallāḥ b. Zayd, Abū Muḡammad
238
- 'Abdullāḥ(šāḡ, -šīrīn?) 323
- 'Abdallaṭīf b. 'Abdalmu'mīn b. Abī
l-Ḥasan al-Ḥurāsānī al-Ġāmī al-
Ahmadī al-hamaḡānī al-ṡarīḡa
464
- 'Abdallaṭīf b. Ism'īl b. Ahmad, Dīyā'
ad-dīn Abū l-Ḥasan 374
- 'Abdallaṭīf III Muḡammad b. Abī l-Bu-
rakāt Mūsā b. Abī l-Futūḥ III Abī
Sa'd (oder Abī Sa'id), Naḡm ill-
dīn 463, 468, 517 nr 51
- 'Abdallaṭīf b. Rūzbihān-ī Tānī 87
- 'Abdalmaḡīd b. Muḡammad al-Ḥānī
al-Ḥāḡdī an-Naḡḡbandī 57
- 'Abdalmu'mīn as-Šāḡ 14
- 'Abdalmun'im b. Abī l-Barakāt Mu-
hammad III Abī l-Fadā'il 'Abdal-
mun'im (fraglich) 523
- 'Abdalmun'im b. Abī l-Barakāt Mu-
hammad b. Ṭāḡīr b. Sa'id, Abū
l-Fadā'il 462, 517 nr 31, 522
- 'Abdalḡādir, 'Alī Ḥasan 143, 144,
182, 266
s. »Bibliografische hilfen«, Tir-
miḡī, *Rivāḡa*
- 'Abdalḡādir b. al-'Aydarūs 104, 328,
445
- 'Abdalḡādir al-Baḡdādī 252

- 'Abdalqādir al-Ġilānī s. Ġilānī. 'Abd-
alqādir
'Abdu-l-Qādir ibn-i-Mulūk Šāh 203,
261
'Abdalqawī al-Asnā'ī 247
'Abdarrahīm b. 'Abdalkarīm al-Quṣay-
rī, Abū Naṣr 378
'Abdarrahīm b. Ismā'īl b. Aḥmad,
Šadr ad-dīn 374, 377
'Abdurrāhmān, muqri 231, 232, 361
'Abdurrāhmān b. 'Abdallaḥ b. Ismā'īl
b. Aḥmad 374
'Abdurrāhmān b. Abī l-Faṭḥ Tāhir II
Abī Tāhir Sa'īd, Abū l-Qāsim
401, 462, 517 nr 22, 511
'Abdurrāhmān al-'Akkāfī 30, 91
'Abdurrāhmān b. Maṣṣūr b. Rāmīš 52
'Abdarruzzaq b. 'Abdalwāḥib b. 'Alī
b. 'Alī Ibn Sukayna 378
'Abdarruzzaq b. Humām 314
'Abdarruzzaq (al-Kāfi) 191, 192
'Abdarruzzaq al-Kilānī 264
'Abdarruzzaq b. Muḥammad b. al-
Ḥasan al-Ḥusnī al-Ḥamawī al-
Šāfi'ī al-Qādiri, Šaraf ad-dīn Abū
l-Buṣrā 469
'Abduššamad (verfasser von *al-Ġawābir
al-saḥīra*) 201, 416, 440, 483
'Abduššamad 367
'Abdalwāḥib, Ḥasan Ḥusnī 230
'Abdalwāḥib b. 'Alī b. 'Alī Ibn Su-
kayna, Diyā' ad-dīn Abū Muḥam-
mad 378
'Abdalwāḥid b. 'Abdalkarīm al-Quṣay-
rī, Abū Sa'īd 57
'Abdalwāḥid b. Abī Aḥmad b. 'Alī al-
Amin, al-Mu'īn Abū l-Futūḥ 378
'Abdalwāḥid b. Zayd 3, 303, 304
'Aḥak, 'Abdis 323
'Aḥakāya 323, 337
abdālān-i Rūm 504, 510, 512
'Aḥarī 197, 198
'aḥdu mamlakatim 96
Abel, Armand 269
abessiniet 46
Abharī, Abū Bakr 'Abdallāh b. Tāhir
II, 106
ābid 470
Ābid Çelebi 499
Abīward s. Bāward
Abīwardī s. A'rağ
abnā' fulān 457
Abraham 14, 75, 179, 266, 281, 314
365
abrār 10
Abū Aḥmad 307
Abū Aḥmad, ustāğ 520, 524
Abū 'Alī, der schreiner 84
Abū 'Alī b. Muḥtağ 103
Abū 'Alī-i Siyāh 5, 112, 419, 420
Abū Bakr 12, 83, 179, 181, 238, 257,
313, 314, 365
Abū Bakr (-i) 'Abdullāh 353, 361
Abū Bakr-i Hira 57
Abū Bakr-i Mu'addib 361, 363
Abū Bakr b. as-Sallim 230
Abū l-Barakāt Muḥammad II, Abī
l-Faḍl 'Abdalmun'im s. Mu-
ḥammad b. Abī l-Faḍl 'Abdal-
mun'im
Abū l-Barakāt Muḥammad II, Abī
l-Faṭḥ Tāhir s. Muḥammad b. Abī
l-Faṭḥ Tāhir
Abū d-Dardā' 83, 198
Abū Darr 198
Abū l-Faḍl(-i) Ḥasan-i Sarāḥsī 23,
25, 31, 42, 43, 45, 50, 69, 70, 88,
202, 203, 216, 233, 234, 292, 293,
308, 317, 411, 420, 421, 454
Abū l-Faḍl-i Mihna 517 nr 67
abū-l-faḍliyya 454
Abū l-Faṭḥ al-Iṣḥāḥānī 47, 245, 302
Abū l-Faṭḥ 389, 520
Abū l-Faṭḥ Tāhir b. Abī Tāhir Sa'īd
b. Abī Sa'īd Fadlallāh 117, 384,
388, 389, 390, 400, 401, 402, 423,
424, 436, 517 nr 17, 519, 520, 521,
522
Abū l-Faṭḥ-i Sayh s. Abū l-Faṭḥ Tāhir
Abū l-Futūḥ, ḥwāga 389
Abū l-Futūḥ (unrichtig) 390
Abū l-Futūḥ b. Abī Sa'īd (oder Abī
Sa'īd) 517 nr 48
Abū Ġahl 88
Abū Ġudda, 'Abdalfatūḥ 72, 236,
271, 272

- Abū Ġunayna 201
 Abū Ḥafs an-Naysābūrī 2, 6, 8, 107, 119, 169, 199, 203, 297
 Abū Ḥamza al-Baġdādī 8, 173, 298
 Abū Ḥamza al-Ḥurāsānī 7, 8(?) 14, 348
 Abū Ḥanīfa 271
 Abū l-Ḥasan 44, 421
 Abū Ḥāšim as-Sūfī 303, 309
 Abū l-Ḥayr Ahmad III Muhammad III Ibrāhīm 41, 54, 218, 517 nr 3, 519
 Abū Hurayra 230
 Abū l-Ḥusayn-i Sālībī s. Sālībī
 Abū Ishāq (nachkomme Abū Sa'īd) 517 nr 60
 Abū Ka'b as-Sūfī al-Qāss 217
 Abulkāsim s. Abū l-Qāsim
 Abū Luḥab 66
 Abū Maḍyun 155, 451
 Abū l-Makrūm Muhammad b. Abī l-Barakāt Muhammad s. Muḥammad b. Abī l-Barakāt Muhammad
 b. Abī l-Faṭḥ Jāḥir
 Abū Mansūr-i Waraġānī s. Waraġānī
 Abū l-Mawāḥib Muḥammad 272
 Abū Naṣr, Nāṣir ad-dīn s. Nāṣir ad-dīn Abū Naṣr
 Abū Nu'aym 3, 104
 Abū Qabrāyn, Muḥammad b. 'Abdarrahmān 452
 Abū l-Qāsim (Abulkāsim) 275, 449, 452
 Abū l-Qāsim (urenkel Abū Sa'īd) s. 'Abdarrahmān b. Abī l-Faṭḥ Tāḥir
 Abū l-Qāsim(-i) Bīr-i Yāsīn 41, 99, 211, 353, 413
 Abū l-Qāsim-i Mihna 517 nr 66
 Abū Qir und Abū Sīr 282, 302
 Abū Rawḥ Lutfallāḥ s. Lutfallāḥ
 Abū Sa'd (oder Abū Sa'īd, unbekannter nachkomme Abū Sa'īd) 517 nr 47
 Abū Sa'ūd Ahmad b. Muḥammad b. Dūst s. Dūst-i Dādā
 Abū Sa'īd (statt Abū Sa'd o.ä.) 517 nr 35 und nr 47, 520, 522
 Abū Sa'īd (ilḥān) 461
 Abū Sa'īd (tinnuride) 327, 460, 461
 Abū Sa'īd Abū l-Ḥayr (falsches grab) 368
 Abū Sa'īd 'Abdalwāḥid s. 'Abdalwāḥid b. 'Abdalkarīm al-Quṣayrī
 Abū Sa'īd b. Ġamāl ad-dīn Abī Rawḥ Lutfallāḥ 517 nr 41, 523
 Abū Sa'īd (oder Abū Sa'd oder Abū As'ād) b. al-Munawwar 517 nr 39
 Abū Sa'īd b. Mu'ayyad-i Diwāna 517 nr 39
 Abū-Sa'īdī 466
 Abū Sālībī, muqri 361
 Abū Salīm, Muḥammad Ibrāhīm 365
 Abū Sāma 180, 374, 378, 507
 Abū Tāḥir Sa'īd b. Abī Sa'īd Faḍlallāḥ 30, 33, 43, 48, 51, 56, 70, 197, 202, 222, 223, 285, 350, 351, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 394-400, 401, 420, 427, 428, 430, 433, 441, 446, 448, 449, 456, 458, 517 nr 7, 519, 520, 521
 Abū Tammām 128
 Abū l-Ward 3
 Abū Ya'izzā 471
 Abun-Nasr, Jamil M. 242, 481
 accidia 199, 381
 Achena, Mohammad 20, 21, 89, 131, 136, 212, 286, 310, 317, 324
 adab 309
 'Adadī Marrākuṣī, Ahmad b. 'Uṣmān b. al-Bannā' 15
 Adam 11, 60, 94, 132, 135
 ādamigari 208
 'Adan 47, 48
 'adan 48
 'ad(a)ni, 'ad(a)niḥāf, 'ad(a)nikōbān, 'ad(a)niwalker, 'adaniyya, 'adaniyyāi 47, 48, 220, 262, 423, 424
 'Adami, Ahmad 47
 'Ad(a)niḥāf, Ahmad 47
 Āḡarbāyġān 322, 367, 463, 492
 adīb 41, 361
 'adl 285
 Adle, Chahryār 49
 'adn 48
 Afḡal-i Kirmānī 466

- Afgānī, Muḥammad Sa'īd 405
afghanen 301
'Aḥī, Abū l-'Uṣ 302
Aḥab 275
Aḥāki 22, 24, 53, 85, 114, 124, 209,
220, 221, 228, 234, 248, 249, 250,
253, 254, 258, 261, 263, 264, 268,
270, 273, 315, 349, 352, 354, 361,
362, 386, 411, 416, 440, 444, 485-
490, 499, 505, 508
Afrika 301, 457
Aḥār, Irāq 20, 28, 30, 36, III, 230,
305, 379, 465
s. »Bibliografische hilfsm.«, *Awṣāl*
al-ahbāh, *Ḥāḥāt u. ṣulṣan*
'aḥw 162
'aḥm 500
'Aḥmī, Ḥabīb 146
'Aḥmī, Yūsuf 417
agarener 269
aḡlab 506
aḡlabiden 230, 300, 502
'Aḡlūn 440
Aḡḏḏḥanī, Furūd-i Mas'ūd 317
aḡsān 505
Ägypten, ägyptisch u.ä. 173, 182, 203,
235, 239, 242, 243, 247, 265, 294,
296, 300, 316, 320, 348, 351, 365,
387, 417, 438, 440, 441, 500
'ahd 19, 20
Aḥḏari 239
aḥḏud fūlūn 457
aḥī 101
Aḥī Ahmud 248, 249
ahl al-'aḏl, ahl al-'aḏl 285
ahl-i ḥuqq 276
ahl as-silsila ar-rifū'iyya 441
ahl-i ṣuffa 310
Aḥlāṭ, Abū l-Ḥasan 268
Ahmad (namensformen) 322, 337
Ahmad (angeblicher urogrossvater Abū
Sa'īds) 519
Ahmad (schüler Abū l-Faḏl-i Sarāḥsis)
421
Ahmad b. 'Abdallāh b. 'Ubaydallāh,
Abū Bakr 55
Ahmad III. Abī l-Faḏā'il 'Abdalmun'im
b. Abī l-Barakāt Muḥammad b.
Tāḥir b. Sa'īd, Abū l-Faḏl 402,
462, 517 nr 40, 522, 523
Ahmad II. Abī l-Ḥawārī 25
Ahmad b. Abī l-'Izz al-Muwaffaq b.
Abī Tāḥir Sa'īd, Abū Bakr 401,
402, 517 nr 24, 520, 521
Ahmad b. 'Aḡlūn 239, 473
Ahmad 'Alī Ḥān-i Wazīr 465, 466
Ahmad b. 'Alī, Abū Naṣr 374
Ahmad b. 'Alī b. al-Ḥasan al-Mu'addib
al-Bayḥaqī al-Ustuwā'i, Abū Bakr
361
»Ahmad-i Bā Nawfala« s. Falayī,
Ahmad III. Muḥammad
Ahmad Bāḥā 10
Ahmad b. Ġa'faras-Saḥī, Abū l-'Abbās
s. Sidi bel 'Aḥbēs
Ahmad-i Ġām 9, 36, 243, 253, 255,
395, 396, 417, 418, 427-429, 459,
460, 461, 463
Ahmad-i Ġāmī 201, 270
Ahmad b. Ḥanbal 119, 154, 156, 165
Ahmad b. al-Ḥasan b. Muḥammad al-
Hiri al-Ḥarāṣī, Abū Bakr 57-58
Ahmad-i Ḥāwarinī s. Falayī, Ahmad
b. Muḥammad
Ahmad b. Ḥidr. genannt Ḥāmōā 389
Ahmad b. Ḥidrōya (Ḥidrwayh) 22,
96, 97, 170, 292, 297, 304
Ahmad b. Ismā'il al-Qazwīnī al-Tāḡānī
391, 523
Ahmad b. al-Mu'attab 197, 231
Ahmad III. Muḥammad III. Dūst, Abū
Sa'īd an-Naysībūrī as-Ṣūfī 372
s. Dōst-i Dāḡā
Ahmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm, Abū
l-Ḥayr s. Abū l-Ḥayr Ahmad
III. Muḥammad b. Ibrāhīm
Ahmad s. Mūsā 410
Ahmad b. al-Muwaffaq s. Ahmad III.
Abī l-'Izz al-Muwaffaq
Ahmad b. Naṣr 44, 224, 308
Ahmad b. Sālibih s. Sālibih
Ahmad b. Ṭūlūn 300
Ahmad-i Zindīq 114, 213

- ahmadiyya s. badawiyya
 Ahmadšāh 322
 Ahrār, ḥwāḡa 327
 Aḡsīkatī 499
 Āhundzāda 396
 aḡyār 10
 *Ā'isa 229
 ākaufaciya, *ākōfē 465
 *Akki, 'Abdallāh 297
 Akko 480, 481
 akl bi-dīnhi 304
 Aksehir 228
 *Akulēa 465
 Akyūrek, Ahmed Remzi s. Mawlānā
 (herausgeber der *Maḡālīs-i nah'ā*)
 s. »Bibliografische hiltten»: *Mes-*
lāndinn mektubları
 al 140, 394
 Alburz 49
 Aleppo, aleppiner u.ä. 48, 196, 213,
 223, 233, 246, 248, 250, 268, 353,
 451, 463, 468, 469, 475, 508, 512
 Alexander 495
 Alexandrien 30, 135, 160, 300, 415
 Algerien 457
 *Ali (namensform) 337
 *Ali, Ġamāl ud-dīn 397
 *Ali(b Abi Fālib) 12, 15, 31, 66, III,
 68, 179, 205, 257, 265, 272, 314,
 316, 411, 450, 451, 453
 *Ali b. Bā Mansūr 339
 *Ali al-Ġamāl 259
 *Ali-i Hamadānī 348, 464
 *Ali b. Hasan-i Kirmānī 400, 448
 *Ali b. Haskūya 337
 *Ali-i Lālā 444
 *Ali b. al-Muḡannā, Abū l-Hasan 52
 *Ali b. al-Muwaḡḡiq 229
 *ar-Riḡā 200, 459, 461, 462
 *Ali b. Saḡl al-Isfahānī 339
 *aliden, *alidisch 58, 66, 67, 117, 172,
 227, 316, 323, 461, 462, 463
 Aliev 217, 245, 287
 *Alisāh-i Maḡḡūb, Bābā 255
 *Aliyak, ḥwāḡa 413
 Alzade 500
 *Alkā 337
 alīh 42
 Almeria 229, 253
 almohaden 65, 206, 290, 301, 365,
 366, 393, 397
 almoraviden 301, 455
 Alp Arslan 33, 399
 *Alwān 439
 *ahwānī 439
 a'māl 436
 *amala 230
 Amari, Michele 299
 Amatallāh Māhuk 355
 *amid Hurāsān 331, 334
 *amīl des 'Irāq 375
 *amīl 334, 436
 *Āmīl, Muḡammad Bahā' ad-dīn 28,
 270, 313, 339
 Āmina Ḥātūn 355
 amir, umārā' 302, 328, 335
 Āmir (lā'imude) 235
 *Āmir b. Fuhayra 231
 amir-i mahfil 85
 *Āmirī 525
 *Āmirī, Abū l-Faraḡ al-Faḡl b. Ahmad
 391, 517 nr 15, 520
 *Āmirī, Abū l-Futūḡ Mas'ūd b. al-Faḡl
 b. Ahmad 389, 391, 402, 517
 nr 21, 520, 521, 522
 *Āmirī, Abū l-Hasan Muḡammad b.
 Yūsuf 149, 496
 *Āmirī, Muḡammad b. Abi l-Futūḡ
 Mas'ūd 517 nr 29, 521
 *Āmirī, Yūsuf 496
 *Āmirī Mihānī Sūfi, Abū l-Muḡaffar
 Sa'd b. Muḡammad b. Abi l-Futūḡ
 Sa'd b. Muḡammad b. Abi l-Futūḡ
 Mas'ūd b. al-Faḡl 391, 404, 517
 nr 37, 522
 *amma 471
 *ammānyya 242, 243
 *Ammā 400, 419, 444
 *Amr b. 'Uḡmān al-Makki 224, 293
 amriyya, amriyyāt 76, 471
 Āmū Daryā 484
 Āmul 31, 44, 45, 48, 49, 50, 52, 54,
 56, 62, 66, 90, 91, 148, 274, 306,
 308, 411, 428
 Āmulī s. Qaḡḡb

- Āmulī, Ḥaydar 450
 Anadolu 486
 Ānandrāg 48, 261, 501
 Anas b. Mālik 236, 427, 440
 Anawati, G. C. 28
 'Anaza 300
 anchura 474
 Andalusien, andalusisch 5, 6, 26, 64, 233, 289, 290, 298, 300, 353, 413, 470
 undēša-i firōšōy firōšō-firōšaw(i) 292
 andōh 493
 Andree Tor 18, 314, 450, 451
 Andreas 312
 Andree Richard 418
 'Annāzi, Abū Sa'id 41
 'Annāzi, Abū Muḥammad ■
 Anōšarwān 119
 'Anqā, Šādiq 46
 Anšamītan 40
 anšār 354
 Anšāri, 'Abdullāh 2, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 12, ■, 17, 22, 32, 37, 45, 55, 93, 115, 132, 136, 170, 171, 185, 205, 212, 232, 233, 246, 289, 294, 295, 296, 297, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 320, 321, 323, 339, 348, 349, 376, 382, 385, 397, 400, 419, 422, 431, 442, 443, 444, 495, 497, 524
 Anšāri, Zakariyyā 2, 164, 186, 217, 237, 278
 Apollon 246
 aprieto 474
 'Aquba 351
 'uqūqir mufarriḥa 269
 'aql 28, 188
 a'rāb 463
 'Arabī Darqāwī s. Darqāwī, al-'Arabī
 e'rāf ■
 'Arafa 203
 a'ruḡ 363
 A'raḡ-i Abīwardī, Abū l-Ḥasan 361, 363
 Arang s. Markwart
 arbūb 230
 arbūb aḥwāl wa-aḥḥāb ḡalabāt 293
 Arberry, A. J. 9, 27, 32, 55, 90, 125, 134, 143, 144, 170, 177, 179, 205, 266, 354
 s. »Bibliografische hilfenn«:
Maḡāmāt-i Šayḫ al-islām
Yā'arraḥ
Tūmīgī: Riyāḍa
 Ardā-Wirāz 259
 Ardabēl 462
 Ardabēlī, Šafī ud-dīn s. Šafī ud-dīn-i Ardabēlī
 ardabiliyya 439
 Ardāḡuḡmītan 40
 arḡā, arḡā'a 150
 'arīf 336
 Armiḡana 40
 Arnaldez, Roger 75
 Arnold, Thomas 274
 'ars 261
 Arslān Hān 324
 Arḡaḡuḡmītan 40
 'Arūḡī-i Samarqandī 331
 'arḡsi 261
 Aryāmītan 40
 arzah 435
 As'ad, Abū Sa'id/Abū As'ad (falsch) 389
 As'ad b. Abi Naṣr b. al-Faḡl al-'Umari al-Mihani, Abū Sa'id 525
 As'ad b. Abi Tāḡir Sa'id b. Abi Sa'id Faḡlallāh, Abū Sa'id 61, 389, 390, 399, 401, 402, 406, 517 nr 20, 520, 521, 522
 As'ad b. Muḥammad al-Mihani, Abū l-Faḡh 401, 526
 Asadi 349, 501
 Āṣaḡḡān 181
 'asara mubaṣṣara 366
 As'arī 75, 76, 125, 408
 aḡ'ariten, aḡ'aritisches u.ä. 58, 65, 73, 289, 307, 321
 Āṣāyis 131, 202, 281, 488
 asbāt 523
 Āsfi 299
 aṣḡāb 457
 aṣḡāb-i 'asara 364
 aṣḡāb-i aṣrāf 334
 aṣḡāb al-ḡadiḡ 65
 aṣḡāb ar-ra'y 65
 aṣḡāb aṣ-ṣūf 300

- ʔuk 338
 Asil ud-din-i Wāʔiz-i Harawī 327, 498
 Asin Palacios, Miguel 474
 ʔaskar 153
 ʔaskari, Abū l-Ḥasan ʔAlī 237
 ʔaskari, Ḥasan 67, 461
 Asmāʔ III. al-Ḥusayn b. ʔAbdallāh III.
 ʔUbaydallāh b. al-ʔAbbās b. ʔAb-
 duḥmuḥḥalīh 356
 Asmussen, Jes P. 258
 Asnawī, ʔamāl ad-din ʔAbdarrahīm
 41, 49, 52, 53, 58, 424
 ʔAsqallīnī, Ibn Ḥaḡar 75, 151, 165,
 169, 236, 247, 253, 440, 463, 468,
 508, 512, 523
 aspzār 56
 Aṣraf, al-Malik (ayyūbide) 508
 ʔAṣrūhiyya 263
 Assuan 366
 Asturūbād s. Iṣtirābād
 ʔsūdjan 131, 137
 Asyut 482
 ʔAṣāʔ b. Abī Ruḥūh 236
 ʔAṣāʔ as-Sallmī 152
 Atābhukī, Purwiz 505
 athāʔ 457
 Ates, Ahmed 299
 ʔatīq ur-rahīmān 411
 ʔAṣiyya, ʔAziz Sūriyāl 270
 s. »Bibliografische hilfen«.
 Nuwayri: *Ḥimān*
 Atlantischer Ocean 299
 Aṣṣāʔ 392, 402
 ʔAṣāb 373
 ʔAttār, ʔAlāʔ ud-din 445
 ʔAttār, Farid ud-din (auch pseudo-)
 2, 17, 39, 45, 46, 50, 88, 89, 150, 167,
 169, 190, 193, 199, 258, 349, 402,
 412, 414, 429, 464
 Aubin, Jean 22, 47, 321, 327, 416, 510
 Autād-ʔAlī-Beduinien 457
 Aumer 379
 Austin, R. W. J. 6, 26, 64, 298, 355,
 413, 470
 Averroes 26
 Avicenna 26, 27, 28, 32, 49, 205, 255,
 283
 Aw Ḥakim 416
 ʔAwfī 270, 329, 330
 Awhad ud-din-i Kirmānī 4, 9, 22,
 158, 159, 233, 234, 238, 258, 272,
 273, 343, 344, 348, 355, 378, 444,
 451, 500, 507
 Awhadi, Taqī 212
 awlād fulān 457
 Awliyā, Nizām ud-din 509
 awrūd 240, 278
 Ayāz 103
 Aylāq 335
 ʔAyn al-quḡāh al-Hamaḡānī 9, 17,
 26, 27, 28, 36, 93, 212, 354, 496
 ʔayyār, ʔayyārān, ʔayyārūn 224, 353,
 509
 ʔAyyār, Abū ʔUṣmān Saʔid b. Muḡam-
 mad II. Nuʔaym 389
 ayyūbide 508
 ʔzād 138
 ʔzād-kardā-i ḡaqq 412
 ʔazāʔim 157
 azdah 435
 Azdi, Abū Zakariyyā 205, 300
 Azḡāh, Azḡāh 280, 332, 338, 436
 Azhar 198, 416
 ʔazima 164
 Azraqi 231
 ʔazzām, ʔAbdalwāḡḡāb 100, 364
 ʔazzāwī, ʔAbbās 251
 «Bā Nawāḡala» s. Falsyī, Aḡmad b.
 Muḡammad
 bāh Abraz 373
 bāhā 509
 Babinger 501
 bābō, bābōya 421
 Bābū Kūhī 337
 Bābū Sū l-ḡayr s. Abū l-ḡayr Aḡmad
 Bābū Fala, Bābū Falayī u.ā. s. Falayī,
 Aḡmad II. Muḡammad
 Bābū ḡawārānī s. Falayī, Aḡmad b.
 Muḡammad
 Babrōya 337
 Bāṡaṡi, ḡān 376
 baḡʔa 53
 Bāḡana, Bāḡan 436
 Bāḡanī 436
 Bāḡanī, al-ḡusayn 436

- Budāonī 201, 261
 Badawī, 'Abdurrahmān 32, 150, 315
 s. »Bibliografische hilfen«; Saḥlaḡī
 s. Ibn Saḥ'īn (herausgeber der *Rasā'il*)
 Badawī, Aḥmad 201, 397, 415, 416,
 440, 455, 482, 483, 507
 badawīyya 352, 438, 482
 Badr ud-dīn b. qāḡī Samāwā 301
 Badr al-Kaḡīrī 327
 Badr b. as-Suyūfī 298
 Bāḡḡī, ḡān 376
 Bāḡḡānī, Pīr Ya'qūb 301
 Bagdad, bagdader u.ä. sehr oft
 Bagley, F. R. 285
 Bagšör 48
 Bahā' ud-dīn s. Sulḡān-i Walad
 Bahā'-i Walad 11, 72, 124, 200, 213,
 225, 233, 254, 258, 263, 264, 268,
 270, 283, 335, 408, 426, 484, 485
 Bahār, Malik al-ḡu'arā 20, 22, 222,
 261, 323, 426, 464
 Bāḡarī, Sayf ud-dīn 236, 247, 272
 Bāḡarī, Yahyā 2, 10, 17, 113, 204,
 218, 213, 236, 243, 244, 256, 312,
 343, 347, 351, 359, 397
 Bahawalpur 510
 bahā 167
 Bahāl-i Lāḡī 327
 Bahmūyār, Aḥmad 20, 36, 47, 368
 s. »Bibliografische hilfen«; Ibn-i
 Fundaḡ
 Bahr-ul-'ulūmī, Husayn 507
 Bahūyār-i Ōḡ, Quṭb ud-dīn 216, 327,
 417
 baiyya 379
 Bajrāmīje 327
 Bakrī, 'Alī b. Muḡammad 416
 Bakrī, Muṡṡafā 265
 Bakrī Siddīqī, Muḡammad b. 'Alī 180
 Bakrī, Tawfīḡ 239, 440
 Bākōya, Bākūya, Bākūyī 337
 Baku 55, 368
 Bākū, Abū 'Abdullāḡ 55
 Bākūyī 55, 337
 Balawī, Abū Zamā 426
 Balḡ 8, 49, 154, 172, 178, 182, 201,
 297, 320, 321, 326, 362, 405, 422
 Balḡī, ḡamīd ud-dīn 'Umar b.
 Maḡmūd 114, 499
 Balḡī, Muḡammad 507
 Balḡī, Muḡammad b. al-Faḡl 316,
 321
 Balḡī, Saḡī ud-dīn 'Abdullāḡ-i Wā'iz
 182, 201
 Balkan 468
 Balyānī, Abū 'Abdullāḡ Muḡammad
 b. Maṡ'ūd 240
 Bamba, Amadu 351
 Bāmdād, Maḡdī 411
 banā 429
 Banākoti 39, 325, 385
 bang 268, 505, 510
 Bannerth, Ernst 265, 351, 352, 354,
 441
 baḡā' 37, 139
 Bāḡḡānī 75, 76, 83
 Baḡlī s. Rōḡḡihūn-i Baḡlī
 Baḡōrī, Abū 'Abdullāḡ 11
 bar dar-i 431
 bar-kasīḡān 359
 Barā' b. 'Azīb 342
 barābar 431
 Barāḡ 511, 512
 Barhebraeus 251
 barmakiden 330
 Barthold, Wilhelm 41, 303, 324, 327,
 407
 Bartholomae, Chirikian 217, 260
 Bartholomaeus von Edessa 269
 basariyyat 208
 Basāsīrī 372, 374, 375, 376, 377
 Basel 286
 Baḡḡawānī Nasawī, Abū 'Amr Aḡmad
 b. Muḡammad b. 'Uḡmān 368
 Baḡḡwān 368, 426, 446, 447, 448, 449
 Baḡḡwānī, Abū 'Amr 367, 368, 412,
 446, 447
 Basra 4, 5, 153, 165, 196, 231, 236,
 237, 303, 306, 321, 334, 427, 438,
 441, 461
 bay 14, 108, 118, 185, 190, 193, 198,
 470, 474, 483, 490
 Bastām 48, 192, 320, 389, 412, 447
 Bastāmī, Abū Yazīd 1, 2, 3, 8, 9, 11,
 12, 14, 15, 31, 87, 90, 96, 114, 115,
 170, 173, 174, 180, 183, 186, 187,

- 192, 200, 206, 252, 271, 277, 297,
304, 320, 323, 349, 350, 412, 447,
451, 452, 459, 464, 502
- Bāstāni-Pārizi, Muhammad Ibrāhim
465, 466
- Batlūnī 415
- batn 396, 463, 524
- Bāward 5, 27, 40, 41, 43, 48, 62, 70,
325, 336, 368, 411, 426, 431, 436,
443, 444
- Bāyazīd-i Baṣṭāmī & Baṣṭāmī, Abū
Yazīd
- Bāyazīd-i Mihna, ḥwāḡa Ġalāl ud-dīn
460, 524
- Baydā' 376
- Buyezid II 327, 455
- Bayḡaḡ 47, 203, 270, 322, 323, 326,
347, 361, 409, 463, 506
- bayḡaḡī (sprache) 82
- Bayḡaḡī, Abū l-Faḡlī Muhammad 324
- Bayḡaḡī, Zuhīr ad-dīn Abū l-Ḥasan
'Alī b. Abī l-Qāsim Zayd 27, 205
- bāyist s. wāyist
- bāyistan 97
- Bāyqarā, Ḥusayn 505, 524
- Bāyqarā, (pseudo-) Ḥusayn 39
- bāytaké 229
- Bayṭār, Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn b.
Aḥmad 306
- bē-adabī 497
- bē-ḡurmatī 497
- Beaurecueil, Serge de Laugies de 5, 45,
55, 113, 136, 149, 170, 171, 294,
299, 321, 419, 442
- Bektāsch, Bektāy 22, 411, 418
- bektaḡī u.ā. 42, 338, 411, 502, 510
- Bel, Alfred 266, 457
- Bencheikh, J. E. 260
- Berberei, berber 266, 376, 457
- Berchem, Max van 433
- Berque, Jacques 457
- Berthels 23, 221, 231, 451
- bērūn 39
- bērūnsaw 292
- bērūnsō 292
- Bessler, Heinrich 469
- Bēznān 364
- bḡmḡh bḡmyh 41
- Biberstein Kaziminski s. Manōčihri
- Bīdīl 261
- Bīgāya 155, 164, 417
- Bihbihānī, Sayyid 'Alī-i Mūsawī ■
- Bihé 418
- bīnīk 96, 110
- Bint as-Šāḡī' 452
- Birge, John Kingsley 338, 502, 510
- Birkawī 154, 164
- Birūnī ■, 246
- Biṣr 275
- Biṣr al-Ḥāfi 3, 118, 142, 246, 348
- biṣr al-waḡūh 145
- bīst-nēst-ḡast 37
- Biṣṭāmī s. Baṣṭāmī
- Biyār 311
- biyāsāyi 137
- Bīzanābād 465
- Bodensee 35
- Boldyrev, A. 262, 458, 510, 524
- Boratav, Perter Najli 349
- bon 259
- Bosworth, C. E. 40, 182, 270, 311,
312, 322, 323, 326, 332, 335, 338
- Bowen, Harold 511
- bōy 123, 434
- bōyiden, bōyidisch 46, 205, 302, 321,
339
- Bōḡān 330
- Braune, Walther 396, 427, 453
- Broadhurst 238, 270
- Brockelmann 6, 10, 30, 58, 72, 265,
308, 311, 378, 471
- Brown, John P. 501
- Brunel, René 243, 252, 299, 338
- Brūnnow 415
- bū l-ḡaḡab, bū l-fudūl, bū l-ḡawas 501
- Bū Ḡa'far 219, 222
- 'Ulmān, Sidi 410
- buddhistisch 203
- Buḡnūrd 368
- Buḡrā Hān 324
- Buḡrā 39, 40, 46, 49, 87, 188, 203,
218, 245, 247, 280, 301, 324, 332,
397, 460, 464
- Bū-Ḥarḡī 466

- Buḥārī 53, 351
 Buḥārī, 'Iwaḍ 81, 475
 bul 501
 Bulliet, Richard W. III, 49, 57, III, 65, 68, 307, 311, 322, 334, 335, 340, 425
 bulqandar, bulḡandar, bulqandar, bul-qadar, bulkāma, bulḡūna 501
 Bulqīnī 214
 Bulzīr (?) 522
 Bungīr, Abū Ḥafṣ 212
 Būnī 470
 buq'a 305, 310
 Bürgel, J. Chr 269
 burḡū kasīda 509
 burḡūmiyya 352
 Burhūn 500, 501
 burmāyān 59
 hurūd at-Rayy 48
 Burullusi, 'Alī al-Ḥawwāz 43
 Būḡangī, 'Alī 132
 Busrā 440
 Busrī, Abū 'Ubayd 296, 297
 Bust 311
 Buṣṭanīqān 135
 Bustī, Ibn Ḥibbān 311
 Būzgānī, 'Alī 9, 355, 395, 418, 460, 461

 Čač 335
 Čaḡāniyān 335
 Čaḡrī 327, 328, 329, 334, 335, 432
 Čahārmahān 40
 Čahēāh, Čahēāha 280
 Čalabī 'Arīf s. Ulu 'Arīf Čelebi
 Culmard, Jean 65
 Conard, M. 501
 Čand, Tūr s. Dārūsukōh (mitherausgeber der *Sakīnat ul-anṣiyā*)
 čār qarb 504
 Cardonne 103
 čars 510
 Čaruq-i āhanīn 349
 čāsm (ba-čāsm-i) 448
 čelebis 438
 Celsus 451
 Ceuta 269
 Ceylon 201
 Chabbi, Jacqueline 379
 Chalfa 445
 chalpa 445
 Chalvetiye s. ḡalwatiyya
 Chelagurov 382
 chinesisch 312
 christlich, christen u.ä. 36, 197, 199, 231, 232, 235, 250, 256, 258, 300, 302, 303, 306, 313, 348, 357, 382, 393, 410, 515
 Christus 299, 313
 čilla 355
 čilla-i ma'kūsa 70
 Čirāḡ-i Dihlī, Naṣr ud-dīn 417
 ČRī 442
 Čisti, Ahmad und lamā'īl 299, 442
 Čisti, Mawdūd 417, 418
 čistiyyān 442
 čistiyya 510
 Clemen, Carl 503
 Clemens Alexandrinus 81
 Codera, Franciscus 173
 Cölesynen 104
 Colin, G. S. 269, 338
 Coppolani, Xavier 259, 351
 Corbin, Henry 27, 32, 87, 143, 153, 259, 450, 499
 Córdoba 230
 Crapanzano, Vincent 242, 338
 čumāq 326
 Cureton 169

 da'ās 506
 Dabbāḡ 300, 502
 Dabīl 306
 Dabīr-i Māsānī, Rukn ud-dīn b. 'Imād ud-dīn 251
 Dabīrsiyāqī s. Munūcihrī
 Dāḡā 36
 Dāḡā'-i Maṭbahī 369, 435
 dah tan 390
 ḡahabī 351
 ḡahabī, Šams ad-dīn Abū 'Abdullāh III, 52, 53, 56, 231, 289, 303, 311, 321, 373, 508, 512, 525
 dahri 172
 dak zads, dak = lak zada, daq u. lūq, daḡ u. laḡ 504
 ḡakkirnā 253

- Dalaḡi, Ahmad b. 'Alī 507
 dalālat(-i) ba-hayr 516
 Dāmādi, Muhammad 36, 37
 Darnaskus s. 187, 203, 218, 223, 230,
 242, 263, 264, 265, 273, 355, 374,
 444, 502, 504, 507, 508, 511, 512
 Dāmḡān 48, 49, 110, 221, 222, 225,
 347, 384, 387
 Dāmḡānī 8
 Dāmḡūnī, 'Umar b. 'Alī 238
 Damiri 235
 Dandānaqān 325, 326, 335, 407
 dāng, dāniq 118, 496, 505
 Dānišpaʔūh, Muhammad Taqi 26,
 31, 52, 56, 154, 234, 239,
 243, 267, 376, 428, 444
 Dānkoʔl, Robert 512
 Daqqāq, Abū 'Alī 8, 23, 44, 53,
 54, 55, 76, 78, 108, 115,
 141, 190, 210, 215, 216, 231, 244,
 276, 308, 350, 355
 dār 301, 304
 dār ul-āḡira 433
 dār ul-murābiʔin 455
 Dārī-qawlat 493
 Dārānī, Abū Sulaymān 105, 109,
 142, 152, 153, 154, 165, 177
 Dārāʔukāh 365, 445, 493, 494
 darhāla 481
 Darband 274
 Dardir 265
 Dardōst, Dar-i Dōst 274
 Darguzīnī, Ḡalāl ud-dīn 504, 507
 Dārīmī 12
 Darke, Hubert 331
 darqāwu 259
 Darqāwī, al-'Arabī 239, 240, 243,
 259, 320, 475, 476
 darra 42
 darūra 107
 daryākaš 500
 Dāstānī, Abū 'Abdallāh Muḡammad
 b. 'Alī 148, 192, 193, 376
 Dastgird 202
 Dastgirdī, Waḡid s. Nizāmi
 Daʔtī, 'Alī 487
 daʔtūr 414
 Daʔṡūʔi 417
 Dasūqi, Ibrāhīm 451, 452
 David 16, 116, 132, 141, 144, 180,
 207, 235, 479
 Dawānī, Ḡalāl ud-dīn 214
 dawla(t) 128, 284
 Dawlatāh 272
 Dāya, Naḡm ud-dīn Abū Bakr Mu-
 ḡammad-i Rāzī 87, 238, 261, 499
 Daybuli, Ahmad b. 'Abdallāh b. Sa'īd
 307
 Daylami 93, 129, 151, 155, 224, 259,
 293, 297, 305, 315, 354
 Daylami, Šams ud-dīn Muḡammad b.
 'Abdalmahk 170
 dayr 304
 Dayrī Ḥalabī Šāfi'i, Muḡammad b.
 Muḡammad 500
 De Goeje 82, 226, 303
 Defrémery s. Ibn Baṡṡūta
 Delhi 327, 332, 417
 Deponi, Octave 259, 351
 Derenk, Dieter 449
 Dermenghem, Émile 242, 243, 257,
 258, 266
 Deutschland (Ālmān) 379, 420
 didār 245
 Dieterici, Friedrich 266
 Dietz, Ernst 433
 Digby, Simon 332
 Dihhudā 262, 292, 431, 435, 447
 Dihstānī, Abū Ahmad-Abū Muḡam-
 mad 'Alī 333
 Dihstānī, Ahmad 333, 334
 Dihlawī, Hasan 509
 dihqān 335
 dīkr 37, 233, 234, 235, 236, 237, 238,
 239, 240, 242, 243, 250, 253, 300,
 440, 453
 dīl 112
 diḡwāʔi 281
 Dimyāt 383, 502, 504, 507, 508
 dīn 283
 Dīnawarī, Abū Bakr 9
 diniyya 76
 Diwāḡi, Sa'īd 272
 Diwald-Wilzer, S. 169, 314
 diwāna-i ḡudā 510
 diyānai 514, 515

- Donaldson, Bess Allen 434
 Döst-i Dāqā, Abū Sa'id 325, 345, 367,
 368, 369-383, 427, 448, 463
 Döst-i Simnānī, Abū l-Burakā 'Alī
 b. Ibrāhīm 93
 Douglas, Elmer H. 270
 Doutré, Edmond 265, 272, 316, 330,
 398, 410, 415, 443
 Dozy, R. P. A. 230, 266, 298, 366,
 390, 391, 393, 432, 501
 Dū n-Nūn al-Misri 12, 93, 98, 153,
 159, 160, 186, 201, 215, 286, 298,
 320
 Dū r-riyāsātayn, 'Abduḥṣayn 305,
 491
 du'ū' 107
 duhaytī 495
 Dugut 298
 duḥā 234
 Duḥmān, Muḥammad Abnād 502
 duḥūl 'alā l-ukūbir 330
 duḥūl ū s-s'n'a 178
 dukkān 432
 duwayra 304, 423
 Dvin 306

 Eberhard, Wolfram 349
 Eckermann, Johann Peter 134
 Eilers, Wilhelm 1, 40, 270, 275, 465
 Elisa 162
 Elmiqume 280
 Elwell-Sutton, P. 212
 Emir Ali 102, 103
 -ēn > -in 39, 274
 Erzurum 81
 ʿšān 89
 Ess, Josef van 135, 150, 151, 153,
 169, 300, 322, 480
 Ethé 379
 Eufrat 339
 Eulenspiegel, Till 489

 faḍū'il 409
 faḍl 285
 Faḍl (läufer) 46
 Faḍl (fraglicher nachkomme Abū
 Sa'id) 517 nr 62
 Faḍl b. Ahmad, Abū l-Farağ s. 'Āmrī,
 Abū l-Farağ al-Faḍl
 Faḍl b. al-Faḍl 517 nr 63
 Faḍlallāh (= Abū Sa'id) 329, 465,
 517 nr 4, 519
 Faḍlallāh b. Abī l-Baqā' al-Mufaḍḍal
 b. Abī Sa'īd Faḍlallāh, Abū Bakr
 517 nr 16, 520
 Faḍlallāh al-Mihni, Quṭb ad-dīn 460,
 525
 Faḍlullāh b. Šams ad-dīn Mu'ayyad b.
 Šayḥ al-Islām Munawwar, Quṭb
 ad-dīn 433, 463, 517 nr 46
 Fahlūy 426
 Fahr ad-dawla b. Ğahir 262
 Fā'ida 352
 fakk-i idū 421
 Fakkār, Rouchdi 105
 fa'l 274
 Fala 44, 421, 436
 Falaturi, Abdoldžavad 331
 Falayī, Ahmad b. Muḥammad al-
 Mihni, alias Būbū Fala mī. 44,
 400, 420, 421, 454
 Fali (falsch) 421
 Falconer, Forbes 201
 fanū' 37
 Fang 268
 faḡir, fuḡurā' mehrfach, aber hier nicht
 verzeichnet
 faḡiragān 353
 faḡr ilā l-lāh 471
 farāḡi 357
 farah 277, 284, 480
 Farah 275
 farah bi-l-lāh 480
 Fāramāḡ 56
 Fario 112, 162, 176
 fardāniyya 168
 Farḡāna 311, 335
 Farḡānī, Abū Ğa'far 9
 Farḡānī, Muḥammad b. Ismā'il 298
 farḡatān 145
 fariḡa 105
 farḡh 479
 Fāriḡī, Ahmad b. Yūsuf 332, 337
 Fāris b. Ğalīb al-Fārisī, Abū Muslim
 24, 51, 52, 290
 Fārsī, 'Abdalḡāfir s. 'Abdalḡāfir
 Fārisī, Abū l-Ḥṣayn 'Alī b. Hind 106

- Färmağ, Färmağ 56
 Färmağ, Abū 'Alī 56, 57, 107, 222, 353, 357, 361, 428, 432, 444
 Farmanīš, Rahīm 26
 Farmer, Henry George 469
 Farruḡ, Mahmūd 54
 s. »Bibliografische hilfen«:
 Afuğmal-i faḡīhī
 Fārs 6, 442
 faḡš 432
 Farzāmījan 40
 farzand 334
 Fasawī, Bahrām b. Mansūr 234
 Fusi, Mohammed 10, 198
 s. »Bibliografische hilfen«:
 Uns al-faḡīr
 s. Ibn Qunfud (mitherausgeber
 des *Uns al-faḡīr*)
 Faḡl-i Ḥwāfi 54
 Fāḡka 390
 faḡhā 234
 Fath al-Mawsilī 118
 Fathābād 397
 Fath'ālī Ḥān-i Mihni 465
 Fāḡima bt. 'Abdarrahmān 482
 Fāḡima bt. Abī 'Alī ud-Ḍaqqāq 53, 355
 Fāḡima bt. Abī Tāḡir Ḥā'id b. Abī Sa'īd
 Fuḡallāḡ 388, 517 nr III, 520
 Fāḡima bt. Ibn al-Muḡannā 355, 470
 Fāḡima bt. Muḡammad 53, 67
 fāḡimiden 216, 235, 300, 365
 faḡrut-i nuḡustīn 404
 Faure, Adolphe 10
 s. »Bibliografische hilfen«:
 Uns al-faḡīr
 s. Ibn Qunfud (mitherausgeber
 des *Uns al-faḡīr*)
 Fayyāḡ 324
 Faḡārī, Abū Ishāq 3, 6
 Fley, Jean Maurice 357
 Firdawsi 493
 Firēdūn b. Aḡmad-i Sipahsālār 85, 87, 172, 175, 220, 228, 234, 248, 249, 254, 273, 363, 397, 416, 444, 453, 488
 Firīšta 504, 508, 509
 firōšawfi, firōšō(y) 292
 Firōzābād 426
 Firōzākōḡ 217, 407, 408
 Firōzšāḡ (tuḡtuḡ) 417
 fiḡqa 441
 Fischer, August 251, 323, 415
 fiḡna-i turkmānān 326
 Fleischer, H. L. 230, 266, 303, 432
 Flūgel, Gustav 379
 Forakides 269
 Fōlang (= Pōlang) 364
 franken 303
 Frankreich 256
 Freytag, G. W. 96, 506
 Fryc, Richard N. 29, 50
 Fuḡayl b. 'Iyād 8, 154, 156, 197, 271
 Fuḡarā' (beduinen) 219
 Furāḡi, Abū l-Faḡl Aḡmad b. Muḡammad 340
 Furāwa 444
 furō(ḡ)šō(y) 292
 Furōzānfar, Badī' uz-zamān 4, 14, III, 234, 249, 250, 257, 268, 304, 308, 335, 349, 397, 408, 426, 464, 496, 505, 513
 s. »Bibliografische hilfen«: Bahā'-i
 Walad,
 Fih nu fih
 Manāḡib-i Aḡḡad ud-dīn-i Kirmāni
 ḡabala 298
 ḡabanyāni, Abū Ishāq 197
 Gabēs 467
 ḡābir b. 'Abdallāḡ 94
 ḡābriel, Alfons 465
 ḡābriel, F. 449
 ḡā'far b. Abī Tālib at-Tayyār 259, 411
 ḡā'far-i Kāšāni, Bāḡā 515
 ḡā'far as-Šādiq 112, 165, 462
 ḡāḡān, ḡān 376
 ḡāḡarm 27, 274
 ḡāḡ 302
 ḡāḡānsōz, 'Alā' ud-dīn 217, 323, 450
 ḡāḡd 12, 37
 ḡāḡḡāḡ 260
 ḡāḡuz 165, 237, 312, 348, 354
 ḡāḡāḡil 511

- ġalāl 168, 272
 Ġalāl statt Ġamāl 508
 Ġalāl ud-dīn ġayḥ Bāyazīd-i Mihna,
 ḥwāḡa s. Bāyazīd-i Mihna
 Ġalāl ud-dīn-i Rūmī s. Mawlānā
 Ġalāl-i Nāyini, Muḥammad Rīdā s.
 Dārāsukūh (Mithernusgeber der
 Sakīnat ul-awāḡiyyā)
 ġalālīyya 510
 Ġalīla bt. Abi Naṣr 'Abdarrāḥīm b.
 'Abdalkarīm 355
 Ġām 418, 427, 428, 461
 ġam' 302, 394
 ġam-i ġam 496
 ġāma 357
 ġamā'a 366
 ġamā'atḥāna 371
 ġamāl 167, 272, 490
 Ġamāl ad-dīn Abū Rawḥ Luṭfullāh s.
 Luṭfullāh
 Ġamāl-i Muḡarrad s. Sāwī, Ġamāl
 dīn
 ġamālī al-muṣṭarḥ 469
 Ġāmī 5, 32, 45, 46, 55, 107, 170, 193,
 201, 212, 224, 240, 241, 255, 257,
 302, 303, 306, 343, 354, 382, 512,
 513
 ġam'īyyat 201
 ġamrat al-ḥarb 148
 Ġamrat al-ḥubb 148
 Ġamsāq 112
 ġān 127
 ġānuwar 302
 ġanūza 264
 Ġanḡ-i ġakar, Farīd ud-dīn 509
 Ġanḡa 286
 Ġanī 324
 Ġannātī, Muḥammad Ibrāḥīm 227
 ġānuwar 303
 Ġanqāl, ḡān 376
 Ġarawī-i Iṣfahānī, Ḥasan 218, 230
 Ġarbāḡqānī 322, 323
 Ġarḡin de Tassy 412
 Gardet, Louis 26, 27, 255
 Gardēz 323
 Gardēzī 325
 ġarrada 503
 ġaṣṭan 213
 Gaudetfroy-Demombynes, Maurice 104,
 226, 238, 270
 Gautier, Lucien 103
 ġaw 101
 Ġawād, Muḡaṣṣā 335, 356, 376, 378,
 500
 Ġawādī, Ismā'il-i Wā'iz 29
 Ġawāliqī 509
 Ġawharīn, Sādiq 28, 412
 ġawlaq, ġawāliq 508
 ġawlaqī 508
 Ġawlaqī-i Niksārī, Abū Bakr 508
 ġawq, aḡwāq 231
 ġawq 441
 Ġawwābi 466
 Ġawzaqī, Abū Bakr 52
 ġāyḡā, āyḡāḥ 307, 318, 394
 ġayr 81
 ġayrat-i ḥaṣarīyyat 208
 ġaz 108
 ġazāl-i wiṣāl 250
 ġazaliyyāt 249
 ġazaliyyāt-i marḡiya 250
 Ġāzān ḡān, ḡhān 301, 459
 Ġāzira 4
 Ġaznawī, Muḥammad 396
 ġaznawiden māt. 65, 319, 321, 322,
 323, 324, 326, 327, 333, 335, 336,
 337, 338, 449, 450
 Ġaznīn, Ġaznī 43, 49, 103, 217, 315,
 321, 322, 323, 324, 369, 370, 379,
 382, 383, 401, 466, 511
 ġazūla 455
 Ġazwān-i Mālīn 205
 Ġazzālī, Aḥmad 170, 234, 242
 Ġazzālī, Muḥammad 28, 103,
 113, 135, 151, 154, 155, 156, 158,
 159, 165, 214, 242, 266, 270, 285,
 286, 319, 378, 470, 471, 498, 499
 Ġarzi, Naḡmad-dīn 43, 66, 180, 196,
 239, 242, 248, 265, 298, 305, 417,
 464, 469, 470
 Ġazzi, Raḡī ad-dīn 416
 Ghana 270
 Gibb, Sir Hamilton A. R. 104, 240,
 265, 461, 504, 511
 ġil 112
 Ġillānī, 'Abdalqādir 18, 75, 272, 365,

- 396, 410, 415, 427, 440, 451, 452,
453, 455, 469, 471, 492
- Gilāni, Bābū 498
- gilim 86, 294
- Gilsenan, Michael 242
- Gimuret, Daniel 75
- ginā bi-lāh 471
- ginn 261, 434, 458
- ginawanda 156
- girištārī 123
- Ġirūfī 465
- Ġiyāī ud-dīn Abū l-Faṭḥ Muḥammad
b. Sām 21, 407, 408
- Glassen, Erika 397, 444
- Goethe 134, 210
- Goldziher, Ignaz 11, 65, 79, 100,
206, 265, 290, 316, 366, 397, 449;
502
- Gölpnarlı, Abdülhakkı 242, 250, 261,
397, 411, 497, 504, 510, 512
- Gonda, Jan 492
- göriden u.ü. 21, 217, 323, 333, 407,
408, 409, 450
- görisch 334
- Ġözğänän s. Ġözğänän
- Graf, Karl Heinrich 217, 287
- Gramlich, Richard 56, 91, 143, 220,
321, 322, 351, 394, 441, 452, 490,
502, 544, 505, 509, 510
- Granja, Fernando de la 229
- griechen 484
- Griffini, Eugenio 299
- Gross, Erich 22, 411
- Gruber, Ernst A. 366
- Grünbaum, M. 200
- Grünebaum, G. E. von 274
- Guadix 502
- Ġubbā'i 314
- Gubriñi 155, 417
- Ġuhārī, 'Abdallāh 41
- Guest, Rhuyon 300, 320
- gufrān 162
- guftan 97
- guftan (-i 6'r) 228
- Gujarati s. Ulughāni
- Guillaume, Alfred 274
- Ġulām al-Ḥafīl 320
- Ġulām-i ma'āni, Ahmad 212, 324
- Ġullābi-i Huḡwiri 3, 10, 11, 17, 21,
22, 23, 24, 25, 42, 51, 58, 85, 99,
103, 109, 111, 142, 143, 148, 166,
167, 168, 169, 172, 173, 177, 185,
187, 189, 190, 192, 194, 208, 217,
218, 231, 252, 290, 302, 316, 359,
376, 385, 433, 441, 443, 448, 497,
519
- Gulpāygān 40
- Ġunayd 4, 7, 8, 11, III, 16, 17, 21,
III, 101, 105, 114, 119, 141, 171,
182, 185, 189, 190, 199, 203, 213,
217, 237, 244, 284, 293, 305, 320,
397, 448, 453
- Ġunayd as-Sirāzi 15, 40, III, 273, 305
- gundar 501
- Gundī, 'Alī 299
- Gundi, Muḥammad Salīm 75
- Gunkel, Hermann 217
- Ġunayri 8, 397
- Ġurgān 311
- Ġurgāni 56
- Ġurgāni, Abū l-Ḥayḡam 143
- Ġurmīhan 40
- gušāga 432
- gušayī 193, 281
- guwālaq, guwāliq, guwālak 508
- Ġuwālaq) Qalandarī, al-Ḥasan 508
- guwālaqiyya, guwālaqiyyān 507, 509,
512
- Ġuwaynī, Abū l-Ma'ālī 'Abdalmalik
b. 'Abdallāh s. Imām al-ḥaramayn
- Ġuwaynī, Abū Muḥammad 'Abdallāh
b. Yūsuf 49, 50, 58, 87, 100, 129,
219, 228, 229, 244, 278, 282, 284,
369, 424
- Ġuwaynī, Abū l-Qāsim 'Alī, Sālār-i
Bōzgān 330
- Ġuwaynī, Abū l-Qāsim al-Muzaḥḥar
b. 'Abdalmalik 425
- Ġuwaynī, 'Alī Malik 331, 407
- guz 6 81
- Ġözğänän 311, 335
- Ġözğāni, Abū 'Alī 14, 132, 149, 276
- guz 245, 263, 335, 355, 391, 402, 403,
407, 411, 425, 428, 435, 436, 437,
459, 462, 520, 521, 522
- gwālaq 508
- Haarbrücker 169

- Haas, Willy 242
 Hābarān 406, 407, 429, 436, 437, 444, 447, 465, 522
 Habāsi, 'Abdallāh Badr 298
 habba 496
 habbāz 384
 ḥabbāz, 'Alī 44, 112, 400, 419, 420, 448
 ḥabīb ullāh 364
 Ḥabībī, 'Abduḥayy 10, 182, 382, 385
 s. Anṣārī, 'Abdullāh (herausgeber der *Tahqāt us-sūfiyya*)
 Ḥabūṣān 444
 Ḥāce-i Cihān 509, 514, 515
 Haḥm Sultān 418
 haḥd 417
 Ḥaddād, Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. 'Alī 399
 Ḥaddād, Abū Sa'īd 114
 Ḥaddādi, Ḥasan b. Ya'qūb 307
 haddāwa 243, 252, 299, 338
 Ḥadidi, Abū Bakr 470
 ḥādīm, ḥādīm-i ḥāss, ḥādīmān 361
 Ḥadīr s. Hīdr
 hadīṭ öfters, nicht verzeichnet
 hadīṭ, in hadīṭ odiese sachen (= sūfik) 388, 448
 hadīṭ at-tahāki 210
 Ḥādramawī 180, 327
 Ḥādschm Sultān 418
 ḥafādat Fulān 457
 ḥāfid 391
 Ḥāfiṣ 255, 312, 502, 512
 Ḥāfiṣ-i Abrū 262
 ḥafnawayya 351
 Ḥafy b. Qiyāṭ 303
 ḥalfūd 56
 Ḥafriṣ 465
 ḥaḡḡ 203
 Ḥaḡḡāḡ b. Furāṣifa 4
 Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf 119, 268
 ḥāḡib 333
 ḥāḡib ul-bāb 371
 Haig, Sir Wolseley 203, 261
 ḥā'im 4
 ḥakīm 470
 ḥaksār 510
 ḥāl, aḥwāl 98, 168, 293
 Ḥalab s. Aleppo
 ḥalaf 293
 ḥalās 126
 ḥalf 157
 Ḥallī, Bruno 171, 289
 Ḥalīd b. al-Walīd 46
 ḥalifa, ḥulafā' 352 (weiblich), 397, 439, 441, 445
 ḥalifa-niṣān 372
 Ḥalil b. Badr al-Kurdī 269
 Ḥalil al-Ḥalīlī 409
 ḥalil ullāh 364
 Ḥalilullāh, Mu'izz ud-dīn v
 Ḥalilullāh-i Walad 491
 Ḥalima 46
 Ḥallāḡ, Ḥallāḡ o ā. 18, 25, 55, 87, 94, 114, 115, 135, 165, 251, 271, 273, 288, 295, 297, 307, 320, 523
 ḥallāḡiyya ■■■
 Ḥallāl-i Marwazī, Abū l-Qāsim 349
 Ḥalīm, Heinz ■■, 58, 65, 66, 335, 408
 Ḥālō 419
 Ḥālōy-i Nēṣābūrī 419
 ḥalqa-i ḡīkr 243
 ḥalwa 302, 480
 ḥalwā atrāhinā 482
 Ḥalwālī, Ayyūb II Ahmad 273
 Ḥalwālī, Muḥammad 395
 ḥalwatīyya 239, 265, 352, 439, 455
 Ḥamaḡān, Ḥamadān 6, 205, 305, 504, 509, 515, 525
 Ḥamadānī, derwisch 193
 Ḥamaḡānī, Yūsuf 215, 444
 ḥamāḡiṣā 242, 243, 338
 Ḥamāh 264, 469
 Ḥamak, Hamaki 322, 323
 Ḥāmān 112
 Ḥamawayh, Hammawayh 322
 ḥamd 135
 Ḥamdān 313
 Ḥamdōya, Ḥamdō'i, Ḥamdōyi, Ḥamduwī, Ḥamdawī, Ḥamdū'i, Ḥamdūyi 53, 322
 Ḥamdullāh-i Mustawī-i Quzwīnī 39, 509
 Ḥamdūn al-Qaṣṣār 2, 3, 98, 150
 ḥāmidīyya ṣāḡiliyya 242
 Ḥamiš 322, 323

- Hamkā 337
 hamlaḥ 349
 Ham(m)- 322
 Hammād ad-Dabbās 343
 hammādiyya (fehiform) 440
 Hammādōya 322
 Hammiš, Hammas 322
 Hammō'l. Sa'd ud-din 233, 235, 451
 Hamrōya, Hamōya, Hammōyi, Ham-
 muwī u.ā. 322
 Hammōya, hwaḡa 328, 335, 336, 431,
 436
 Hammōya 463
 Hāmōs s. Ahmad ḡ Hīḡr
 Hamsāḡ 322
 Hamsāḡi, Ibn Hamsāḡ 322
 Hamza (aus Aḡāh) 338
 hām 302
 hāna 302
 hāna 33, 302, 430, 453
 hānadān 440, 455
 hanafiten u.ā. 65, 66, 85, 172, 222,
 227, 228, 311, 322, 323, 334, 408
 hānaqāh, hānaqāh, hānakāh, hāwāniq,
 hānakāh, 33, 302-312, 394,
 427, 429, 430, 435, 453
 hānaqāh-i 'ud(u)nikōbān 47
 hānaqāh-i Bābō Fala 421
 hānaqāh al-Bayhaqi 31
 hānaqāh-i Sarāwī 44, 308
 hānaqāh-i Kīristān-i Sarāḡi 421
 Hānaqāhī 303, 312, 355
 Hānaqāhī, Abū l-Ḥasan 'Alī ḡ Mu-
 ḡammad b. Ahmad ḡ Dilōya al-
 Muḡakkir 312
 hānaqāhīyān 310
 hānawar 465
 hanbaliten u.ā. 66, 171, 206, 226, 376
 hangūma 504
 Hānlari, Parwiz Nātil 353
 Hanna, Sami A. 270
 hānqāh 303
 Hansen, zwei 166, 171
 Hāqūnī 367, 368, 447, 463, 500, 524
 haqīqa 74
 haqq 106
 haqq ul-yaqīn 37
 haqqī 87
 Haqqī, Ismā'il 508
 harāḡ 333
 Harālī Tuḡḡī, Abū l-Ḥasan 417
 Haraḡān 25, 39, 48, 49, 87, 193, 290,
 348, 358, 412, 442
 Haraḡānī, Abū l-Ḥasan 23, 34, 49,
 87, 124, 192, 193, 194, 221, 231,
 232, 275, 276, 277, 292, 315, 347,
 348, 358, 387, 412, 431, 442, 451,
 459, 464
 Harar 416, 456
 Harālī 58
 Harawī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Abi Bakr
 420
 Harawī, 'Alī al-Qārī 271, 272
 Harawī, Māyil 450, 513
 Harbstmasse 275
 Harē, harēwa, Harāt usw. 5, 21, 48,
 140, 205, 221, 232, 255, 270, 291,
 298, 399, 402, 321, 327, 364, 382,
 396, 409, 412, 413, 417, 419, 422,
 442, 450, 498, 522
 Hargind 201
 hārīḡiten 150, 153, 164
 Hariri, 'Abdarrahmān 227
 Hariri, Abū l-Ḥusayn ḡ b. al-Ḥusayn
 ḡ al-Mansūr 264, 268, 507, 508
 Hariri, Ahmad 247
 haririyya 507, 508
 harica 505
 Harikūsi 308
 Harmaytan 40
 Haraḡān 30
 Harān 500
 Harār 233
 Harāz, Abū Sa'īd 8, 12, III, 125,
 134, 246, 276, 301, 315, 320
 Hartmann, Angelika 276, 374, 377,
 512
 Hartmann, Martin 255, 301, 445
 Hartmann, Richard 108, 120, 135,
 182, 216, 224, 228, 303, 323, 348
 Hārōn, 'Abdassalām Muhammad 237,
 354
 haririten 150
 hāsa 82
 hāsāk 81
 ḡasan 227

- Ḥasan (namensform) 337
 Ḥusan, Abū Muhammad 58
 Ḥasan al-Baṣrī 3, 31, 148, 170, 276, 338
 Ḥasan-i Mu'addib 24, 138, 362, 363, 381, 382, 386, 398
 Ḥasan b. Muhammad al-Ḥanafīyya 150
 Ḥasan-i Namaḡpōš 324
 Ḥasani, 'Abdellhuyy 308, 351
 Ḥasuni, Bahīgū Bāqir 366
 ḥasanide 462
 Ḥasanakā 337
 ḥaṣṣa 145
 Ḥāṣimī, Abū l-Qāsim 58, 59, 336
 Ḥāṣimī, Ġa'far II Muhammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn 303
 Hask 337
 Ḥaskā 337
 Ḥaskān 337
 Ḥuskō, Bū 'Amr 337
 Ḥasnakā 337
 Ḥasnōya, Ḥasnōyī, Ḥasnuwī, Ḥasnawī, Ḥasnūn 322
 Ḥaṣṣāh, Abū Sa'īd 362, 390
 Ḥaṣṣūh, Abū Sa'īd Muhammad II, 'Alī b. Muhammad 362, 389
 ḥāst, ḥāstani 96, 123
 Ḥaṣṭī s. Cīṭī
 ḥaṣya 185
 ḥatāyān 485
 Ḥaṭīb Baḡdādī 8
 Ḥaṭīb-i Fārsī 299, 383, 503, 504, 506, 507, 508, 513
 Ḥātim al-Aṣam 84, 149
 Ḥātimī 470
 ḥātūn-i ḥanaqāhī 355
 ḥawā 9
 Ḥāwarūn s. Ḥābarān
 ḥawḡḥāna 435
 ḥawf 37
 ḥawl 266
 Hawwārī, Abū Bakr 512
 Hawwārī, Muhammad b. 'Umar 155
 Ḥawwās, Ibrāhīm 107, 110, 217, 276, 348
 Ḥawwās, Sulaymān 8
 haybat(i) 25, 168, 185
 Ḥaydar 268
 ḥayr 140, 310
 Ḥayr 275
 Ḥayr an-Nassāg 8
 Ḥaytamī, Ibn Ḥaḡar 181
 Ḥayṭa'ūr 452
 Ḥazā'ili 217, 245
 Ḥazfānī 315
 Ḥazraḡ b. 'Alī al-Baḡdādī, Abū Ṭālib 305
 Hebron 266
 ḥēckas 85
 Heddāwa s. ḥaddāwa
 Heddi, Sidī 243, 338
 Heine, Peter 270
 Heinz, Wilhelm 261, 379
 hellenistisch 450
 Henning 312
 Henninger, Josef 259
 d'Herbelot, Bartholomē 103
 Hertz, Wilhelm 256
 Hibatullāh 355
 Ḥidāmi, Abū l-Faṭḥ Nāsir II, Abi Naṣr Zuhayr b. 'Alī 409, 525
 Ḥidāmi, Abū Naṣr Zuhayr b. 'Alī 525
 Ḥidāyati, Muhammad 'Alī 462
 Ḥidīw-Ḡam, Ḥusayn 283
 ḥidmat 37
 Ḥidr 70, 110, 191, 332
 Ḥidri, Abū 'Abdullāh Muhammad b. Ahmad 41, 50, 53
 Hierapolis 503
 Ḥiḡār 180, 186, 385
 ḥiḡra 120, 365, 366
 ḥikāyāt 183
 Ḥikmat, 'Alī Aṣḡar 241, 523
 ḥilāfi 100
 Ḥulāi, Muhammad Ḡunaymī 250
 ḥilm 490, 491
 ḥimāyat 322, 336
 Hind s. Indien
 Hindukusch 323, 325
 Hinneberg 217
 Hinz, Walther 327, 465
 Hiob 179
 Ḥira (bei Nēṣṣbūr) 57, 258, 286
 Ḥiri, Abū 'Uṣmān 2, 3, 8, 167, 169, 183, 287
 ḥirqa 352, 356-360, 426, 524
 ḥirqa-i aṣl, ḥirqa-i tabarruk 360

- ħirqabūzī 263, 358
 Ħir 419
 ħitāyān 485
 Hoenerbach, Wilhelm 313
 Hōgā 'Alī 40, 327
 Hopkins 366
 Horst, Heribert 40, 327, 333
 Houdas, Octave 475
 Houtsma, M. Th. 300
 Huart 501
 Ĥubayrī, Muḥammad b. 'Abdarrāḥ-
 mān al-Waṣṣābī 155, 331
 Ĥuḡāṣād, ĥuḡāṣād 274
 ĥuḡūz 233
 Ĥūḡān 444
 Ĥuḡaymī, Ibrāhīm b. 'Alī 231
 ĥuḡrat 371
 Ĥuḡwīrī s. Ġullābī
 ĥukamū' 172, 182
 ĥukm, aḥkām 74
 ĥukm al-waqt 109
 Ĥulagu 500
 Ĥuldi 222, 306
 ĥuluq 101
 ĥulūḡya 10
 Ĥulw, 'Abdalfattāḥ 300
 Ĥumā'ayn 40
 Ĥumā'ī, Ḡalālud-din 8, 29, 212, 213,
 230, 285, 426
 s. »Bibliografische hiltfen«
Ḥulūḡnāma
 Ĥumā'in 40
 Ĥumayn 40
 Ĥumāyūd Farrūḡ, Rukn ud-din 499
 Ĥumēchan 40
 Ĥumēn 40
 Ĥumūn 40
 Ĥūmin 40
 Ĥumūḡan 40
 Ĥumūmadōya 322
 Ĥuḡī, Faḡlullāḥ b. Rāḡbīḡān 39, 87,
 187, 188, 245, 280, 460
 Ĥunīsān 4, 6, 11, 40, 44, 49, 52, 92,
 110, 119, 148, 153, 186, 203, 224,
 306, 308, 309, 325, 326, 327, 328,
 333, 334, 347, 357, 359, 370, 375,
 377, 381, 387, 393, 405, 407, 408,
 412, 422, 433, 441, 444, 460, 461,
 595
 Ĥurāsānī, 'Alī b. Naṣrallāḥ 500
 Ĥutgronje, C. Snoeck 44, 197, 266,
 270, 316, 327
 Ĥumūḡan 40
 ĥur-i mamlakat 96
 Ĥurra bt. Abī Naṣr 'Abdarrāḥīm b.
 'Abdalkarīm 355
 ĥurram 148
 Ĥusām ud-din, Čalabī 273, 397, 444
 Ĥusāmḡān 417
 Ĥusayn 227, 248, 274
 Ĥusayn (angeblicher vater Abū Sa'ids)
 519
 Ĥusayn, qūḡī 336
 Ĥusayn, Tāḡā 100, 364
 Ĥusayn b. 'Isā 370
 Ĥusaynī, 'Abdalmuḡsin 143
 s. »Bibliografische hiltfen«
Timiḡī, Rivāda
 Ĥusaynī, Abū Bakr b. Ĥidāyatallāḥ
 41, 58
 Ĥusaynī, 'Alī b. Abī l-Fawāriḡ Nāṣir
 148, 331, 334
 Ĥusaynī-i Šādāl, Mīr Amīr 85, 513
 Ĥuik 337
 Ĥuškān 337
 Ĥuškō, Ĥuškōya 337
 Ĥuṣṡiḡān 40
 ĥuṣn al-ĥuluq, ḡaṣn al-ĥuluq 74,
 119
 Ĥusraw-i Dihlāwī, Amīr 250, 266
 Ĥusraw-i Parwēz 382
 Ĥusrawḡīnd 203
 Ĥusrawīḡāḥ 323, 511
 Ĥuṣri 166, 171, 224, 252, 305, 348
 ĥusur 384, 423
 Ĥutan 383
 Ĥutanī, Muḡammad-i Bū Naṣr 324
 Ĥuttal(ān) 182, 311, 335
 Ĥuttalī, Abū l-Faḡl Muḡammad b.
 al-ḡaṣan 187
 Ĥūzistān 306
 ĥuzn 123, 136, 493
 Ĥwānī, Maḡd 112
 ĥwāḡa, ĥwāḡaḡī 362, 400, 401, 403,
 419, 448
 Ĥwāḡa 'Alī 327
 Ĥwāḡa Čīst 421
 Ĥwāḡōy-i Kirmānī 258, 328

- Hwāndamir 329, 330, 412
 hwāndan(i-āf) 228
 Hwārazm 40
 hwārazmsāh 333, 335, 392, 407
 hwašdili(i) 138, 139, 280, 281, 485
 hwašhulqī 494
 hwašihā 485
 Hwašhiqū 352
 Hwašniwis, Ahmad 486
 hwāst 96, 123
 hwāstan »beirabes« 398
 hwašwaqlī 270, 493
- ihādāt, ihādāt 37, 230
 ihādāt-i samā 254
 ihāhat 497
 ihāhatī 172
 ihāhiyya 498
 Iblis tohne *Tahis Iblis* 452
 Ibn 'Abbād ar-Rundi 235, 278, 314, 472, 474, 475, 476, 477
 Ibn al-Abbār 301
 Ibn Abī Ġumra, 'Abdallāh b. Sa'd 10, 471
 Ibn Abī Ġamra, Muhammad 10, 387
 Ibn 'Abbās 205
 Ibn Abī Ḥabru 387
 Ibn Abī Ūḡaybi'a 27
 Ibn Abī l-Waḡī, Abū Bakr b. Muḥammad al-Ḥusayni al-Sāfi 238
 Ibn 'Alwān 439
 Ibn 'Aqil 166, 351, 352
 Ibn al-'Arabī 1, 5, 6, 10, 26, 64, 84, 166, 183, 194, 195, 221, 225, 298, 313, 355, 413, 453, 469, 470, 491, 492, 494
 Ibn al-A'ābi, Abū Sa'd 175, 315
 Ibn al-'Arid 205
 Ibn al-'Arif 171, 289
 Ibn 'Asākir 75, 307, 525
 Ibn 'Āsir 475
 Ibn 'Āsūr 299, 427
 Ibn 'Aṣ' 3, 7, 11, 14, 119, 123, 125, 135, 181, 189, 199, 276, 278, 293, 314, 339, 464
 Ibn 'Aṣ' allāh as-Sikandari 181, 472, 474, 475, 476, 478, 481
 Ibn al-Aṣīr 1, 39, 41, 44, 46, 57, 180, 305, 316, 322, 324, 334, 335, 361, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 402, 404, 407, 408, 409, 411, 421, 433, 436, 462, 523
 Ibn 'Ayyād 415
 Ibn Bābawayh 200
 Ibn Bābū 421
 Ibn al-Bākōya 52, 55, 112, 256, 288, 289, 290, 294
 Ibn al-Bannā' s. 'Adadī
 Ibn Bassām 302
 Ibn Battūja 104, 240, 265, 461, 504, 508
 Ibn al-Baylūnī 250
 Ibn Burḡus, Naḡīb ad-dīn 'Alī 273, 274
 Ibn Dāniyāl 450
 Ibn Faḡlān 501
 Ibn al-Faraḡi 296
 Ibn Farḡūn 10
 Ibn-i Funduq 47, 82, 203, 270, 322, 323, 326, 334, 337, 347, 361, 404, 463, 506
 Ibn Fūrak 276, 307, 321
 Ibn al-Fuwaṭī 247, 252, 269, 301, 378, 379, 500, 507
 Ibn al-Ḡallā' 181, 296, 297
 Ibn Ḡāmi s. Muḥammad b. Ḡāmi
 Ibn al-Ḡawzi 48, 127, 165, 182, 199, 206, 224, 226, 227, 237, 261, 264, 320, 321, 331, 352, 354, 375, 377, 401, 503, 521
 Ibn Ḡubayr 226, 238, 270
 Ibn al-Ḥaṣṣī, Ibn al-Ḥaṣṣī 2, 6, 11, 74, 129, 141, 155, 224, 293, 297, 303, 354, 364
 Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī s. 'Asqalānī
 Ibn Ḥaḡar al-Haytamī, s. Haytamī
 Ibn al-Hāḡḡ 206, 217, 218, 264, 312, 470
 Ibn Ḥalūkān 39, 41, 50, 53, 58, 104, 140, 173, 227, 236, 298, 299, 322, 331, 337, 378, 424, 459, 512, 525
 Ibn Ḥamdīn 301
 Ibn Ḥamīs, Abū Muḥammad 'Abdallāh 413

- Ibn al-Hanbalī 196, 248, 268, 464, 469
 Ibn al-Ḥaṣṣakī 251
 Ibn al-Ḥaṭīb, Lisān ad-dīn 274
 Ibn Ḥawqal 305
 Ibn al-Ḥayyāt 243
 Ibn Hazm 42, 110, 181, 289, 290, 422
 Ibn Ḥikām 46, 348, 351
 Ibn Ḥubayq al-Anṣārī, 'Abdallāh 3, 142, 157
 Ibn Ḥurdaǧbih 40
 Ibn al-'Imād s. 'Abdallāh b. al-'Imād
 Ibn al-Karabī 284
 Ibn al-Karhalā'i 196, 205, 207, 439, 451
 Ibn al-Kātib 141
 Ibn Kaṭir 373
 Ibn al-Maǧribī, Taqī ad-dīn 'Alī b. 'Abdallāh b. 'Alī b. Ḍābir 505, 506
 Ibn Maryam 79, 155, 246, 451
 Ibn Masrūq 119, 142, 154
 Ibn Mas'ūd 253
 Ibn-i Munawwar 20, 21, 35, 66, 136, 330, 372, 402, 403, 406, 408, 409, 517 nr 39, 521, 522
 Ibn Munāzil 2, 3, 98, 106, 126
 Ibn al-Munǧir 301
 Ibn al-Murtadā 169, 314
 Ibn al-Muslima, ra'im ar-ra'asā' 314
 Ibn-i Muṭahhar s. Muhammad b. Muṭahhar b. Ahmad-i Ġamī
 Ibn al-Muwallad 143, 483
 Ibn an-Naǧǧār 378
 Ibn Nāǧī 300, 502
 Ibn Nuǧayd 2, 105
 Ibn Qāḍī Šuhba 180
 Ibn Qasī 301
 Ibn Qayyim al-Ġawziyya 5, 75, 76, 149, 152, 154, 170, 171, 174, 274, 275, 388, 434
 Ibn al-Qifī 27, 205
 Ibn Qunfud 10, 15, 155, 300, 451, 456
 Ibn Qutayba 75, 76, 204, 205, 348
 Ibn Raǧab al-Hanbalī 236, 376, 431
 Ibn ar-Rifā'i s. Rifā'i, Ahmad
 Ibn as-Šabbāǧ 397
 Ibn Sab'īn 150, 162, 163, 164, 183
 Ibn Sa'd 46, 165, 313
 Ibn as-Sa'ī 335, 374, 376, 377, 462, 468, 522
 Ibn as-Salāh 239
 Ibn-i Sālīh, Abū l-Ḥusayn Abū l-Ḥusan 376
 Ibn as-Sanūsī 365
 Ibn as-Sardānī 467
 Ibn-i Šinā s. Avicenna
 Ibn Sukayna 378
 Ibn as-Sūfi al-'Alawī 300
 Ibn Šuhayd 302
 Ibn-i Surḥ 143
 Ibn Taymiyya 66, 71, 75, 76, 125, 151, 191, 196, 197, 202, 226, 304, 314, 321, 441
 Ibn Tūlūn, Muhammad s. Muhammad b. Tūlūn
 Ibn Tūmari 65, 365, 366, 390, 397
 Ibn Waḥfā' 440
 Ibn Waḥb 230
 Ibn Yardāniyār 2, 5
 Ibn az-Zayyāt 233, 298
 Ibrāhīm (urgrossvater Abū Sa'īd) 517 nr 1, 519
 Ibrāhīm II (aǧlabide) 230
 Ibrāhīm, Mawḥib 410
 Ibrāhīm, Sayf ad-dīn 334
 Ibrāhīm b. 'Abdallāh al-Qūrī al-Baǧdādī 64
 Ibrāhīm b. Adham 8, 9, 104, 118, 160, 180, 339
 Ibrāhīm b. 'Alī b. Ahmad b. Burayd 353
 Ibrāhīm al-Bannā' 314
 Ibrāhīm b. Muhammad at-Tarābulusī al-Ḥalabī as-Šāfi'i, Abū l-Waḥfā', Sibī Ibn al-'Aǧamī 463
 Ibrāhīm b. Naṣr 324
 Ibrāhīm b. Rōrbihān-i Ṭānī, Šaraf ad-dīn 37
 ibriq 328
 idāfa 19, 42, 262, 487, 511
 Iḍāǧī, Ġamāl ad-dīn 273, 274
 idḥāl al-farah... idḥāl as-surūr... 277, 284
 idlāl 167, 453
 idris, Hady Roger 197

- iqtirār 122, 123
 Ifriqiya 230
 ifūhār 124
 ifūhār, Ġa'far 266
 ifūqār 122, 123, 124
 iqtirār 157
 ihlās 37, 122, 125, 126
 ihūdī, Hasan 416
 ihsān 471
 ihtilāf 482
 ihlī, Nūr'alī 266
 ihbāsī, 'Izz ud-dīn Muḥmūd 405
 'ilm al-waqt 107
 'ilm al-yaqīn 37
 ihutmis, ihutmis, ihutmis 332
 Ilyās 191
 imā 493
 'Imād 9
 Imām al-haramayn 31, 49, 58, 73,
 100, 364, 368
 imlāy-i hadīf 347
 inābat 37
 Ināl, Ibrāhīm 88, 317, 329, 332, 338
 Inaleik, Şevkiye 252
 inhisāt 37, 167, 189, 474
 Indien, inder u.ä. 70, 88, 246, 251,
 258, 265, 301, 339, 416, 417, 492,
 494, 509
 inqibād 189, 474
 insāniyya 275
 inširāh 470
 Iqbāl, 'Abbās 15, 40, 51, 88, 330,
 333, 334, 498, 501
 s. Ġunayd al-Širāzī (mitheraus-
 geber des *Šudd al-izār*)
 Iqbāl, Muḥammad 148, 267, 331
 Iqbāl-i Sistānī 9
 iqtā' 448
 irādu(i) 37, 96, 129
 irāda amriyya 76
 irāda diniyya 76
 irāda kawniyya 76
 irāda qadariyya 76
 Iran, iranisch usw. nicht verzeichnet
 'Irāq, 'irāqer u.ä. 4, 5, 49, 271, 327,
 382, 383, 415, 416, 441, 498, 521
 'Irāq (westliches Persien) 405
 'Irāqayn 367, 447, 524
 'Irāqī, Faḥr ud-dīn 504, 509
 'Irāqī, Hasan 417
 Irhāl 5
 'Isā b. al-Munkadir 300
 'Isā b. Yūnus as-Sab'ī 119
 Is'ād 'Abdalḥādī Qandīl s. Qandīl
 'Isakūh 337
 isān 89
 isūrat 493
 Ishāl, Muḥammad b. Ḥayr b. 'Umar
 b. Ḥalifa al-Umawī 173
 Isfahān u. 38, 334, 399, 449, 509, 524
 Isfahānī, 'Imād ad-dīn 262
 Isfahānī, Muḥammad Taqī-i Rahbar
 Raḡbar 443
 Isfandaqa 465
 Isfarāyini, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mu-
 ḥammad 58, 276
 Isfarāyini, Abū I-Qāsim 'Abdalḡabbār
 31
 Isfarāyini as-Sūfī, Abū 'Abdallāh Sa'īd
 b. Abī Bakr b. Ahmad 238
 Isfizar 56, 442
 Isfī-Nili 350, 351, 352, 356, 384, 447
 Iskalibi, Muḥyī d-dīn Muḥammad 327
 Iskandariyya s. Alexandrien
 'Iskūya 337
 Ismael 452
 Ismā'il b. Ahmad b. Dūst an-Nayā-
 būrī, Abū I-Barakāt (angeblich
 bruder des Dūst-i Dāḡā, wahr-
 scheinlich verwechselt mit Ismā'il
 b. Ahmad b. Muḥammad b. Dūst)
 374
 Ismā'il b. Ahmad b. Muḥammad b.
 Dūst, Abū I-Barakāt 374, 377,
 378
 Ismā'il b. 'Alī b. al-Ḥusayn b. Būdār
 b. al-Muḡannā al-Wā'iz al-Istirā-
 bādī, Abū I-Hasan 52
 Ismā'il b. Mu'āḡ ar-Rāzī 180
 Ismā'ilak 223
 ismailiten 143, 331, 365
 Ismīḡan 40
 Ispeḡāb 324
 'isq 114
 isqā' at-tadbīr 471
 israelitisch u.ä. 217, 235, 364

- 'israt 342
 Işahri, Abū 'Amr 'Abdurrahūm 305
 Işahri, Abū Ishāq Ibrāhim 305
 Istanbul 327
 istūgmām 217
 isti'lāmī, Muḥammad 307
 istuqāma 11, 285
 istuqāmat 38
 Isrābād 48, 52
 isrūha mā 139
 istislām 79
 i'tiqād 294
 i'turād 101, 170
 ittīfāq ḥasan 284
 Ivanow, W. 427
 'Iyādī, Qādī 197, 205, 227, 320, 455, 487
 'Iyādī Faqīh Wā'iz, Abū Naṣr Muḥammad b. Nāṣir as-Sarāḥsī 129
 'Iyādī-i Sarāḥsī, Abū Naṣr 129
 iyūs 170
 izār 357
 'Izz ad-dīn Abū Tāhir al-Abū-Sa'īdī 463, 524

 Jacob, Georg 338, 450, 510
 Jahn, Karl 301, 459
 Jamasp Asa, Dastur Kaikhusru Dastur Jamaspji 260
 Janssen 219
 Jelisei 47
 Jemen u.ä. 48, 180, 300, 416, 439
 Jerusalem 227, 238, 302, 311
 Jesus 16, 61, 166, 299, 313, 348, 382, 450
 Johannes vom Kreuz 474
 Johannes der Täufer 61, 166, 348
 Joly, A. 280
 Josef 63, 199
 jüdisch, jude, judentum 36, 200, 250, 306, 382
 jüdisch-persisch 258, 259
 Jülg, Bernhard 349
 Julien, Ch.-André 366
 Jung, C. G. 224
 Juynboll, Th. W. 67, 388

 k und q 501
 -kā 337
 ka'ba 63, 88, 160, 202, 259, 280, 292, 316, 396, 482, 515
 Kabul 411
 Kadkanī, Muḥammad Riḍā Šaḥī 30, 212, 384, 385, 386, 389, 390, 391, 401, 402, 423, 424, 433, 458, 459, 460, 462, 463, 466, 468, 519-526
 kāh 101
 kāhgīl 435
 Kahle, Paul 457
 Kahnū'i 465
 Kairo 43, 198, 201, 235, 265, 272, 300, 354, 355, 356, 416, 508
 kairōs 107
 kākā'iyya 251
 Kalābādī 90, 135, 149, 182, 188, 217
 Kalāl 274
 kalandar 501
 kalāndara 501
 kalāntar 501
 Kalāt 411
 Kalila wa-Dimna 100, 364
 kalim ullāh 364
 kam āyēḡ 90
 kamā, kam'a 90
 Kamāl ad-dīn (Muḥammad) b. Abī Rawḥ Luṭfollāh 19, 517 nr 41a, 523
 Kamāl ad-dīn Abū Sa'īd Sa'd s. Sa'd b. Abī Sa'd As'ad b. Abī l-Faṭḥ Tāhir
 Kamāl Ismā'īl 501
 kamārīḡ 454
 kamāw 90
 Kamerun 352
 Kāmīl, al-Malik (ayyūbide) 508
 Kan'an 162
 Kandali, Gaffār 368, 524
 kapitol 256
 Karābī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Manṣūr b. Ahmad al-Adīb 203
 Karbalā' 247
 Karīm Ḥūn-i Zand 321
 Karīmān, Husayn 40, 308
 Karīmī, Bahman 29
 Karīmī, Bānū Muṣaffā 330
 karmeln 474

- karrāmiten u.ä. 65, 222, 228, 311,
322, 323, 408, 419
Kāsānī, 'Abdarrazzāq 191, 192
Kāsānī, Fayḍ 239
Kāsānī, Maḥmūd 8, 12, 187, 189,
207, 208, 218, 359
Kaḡarion 445
kaḡf 37, 61
Kāsūl, Ḥusayn-i Wā'iz 103, 228, 499
Kasirḡi-i Isfarūyini, 'Abdurrahmān 15,
16
kašš 96, 110
Kašmir 307, 445, 492, 493
Kaspisches Meer 447
Kasrawī, Ahmad 322
Kattānī 8, 52, 296, 298
Kaukasien, Kaukasus u.ä. 322, 337,
356, 367, 368, 426
Kawāḡūn, Kawāḡūn, Kuwāḡūn 442
Kawhan Fāsi Sāḡūlī, al-Ḥasan b. al-
ḡaḡḡ Muhammad 243, 415, 474
kawniyya 76
Kayḡān, Maḡ'ūd 41, 467
Kayḡāwās b. Iskandar b. Qūbūs II,
Wuḡḡir, 'Unsur ul-Ma'ālī 6,
319
Kaylānī, Ibrāḡīm 166, 449
Kayqubāḡ I, 'Alā' ud-dīn 264
Kayseri 261, 344
Kayyāl, Abū 'Alī 402
Kāzarūn 291, 302, 307, 321, 329, 438,
440, 442
Kāzarūnī, Abū 'Amr 'Abdalwāḡid b.
'Alī ul-Baladī 6, 339
Kāzarūnī, Abū Ishāḡ Ibrāḡīm 5, 8,
29, 43, 291, 302, 311, 321, 329,
337, 341, 343, 344, 396, 426, 438,
442, 443
Kāzarūnī, Bahā' ad-dīn Muhammad
b. 'Abdallāḡ 247
Kāzarūnī, Sa'd ud-dīn 28
kāzarūniyya 438
Keddie, Nikkī R. 239, 338, 439
Khalvati s. ḡalwatiyya
Khoury, Raif Georges 235
Kibokwe 418
kibriyā' 168
Kilānī, Muhammad b. al-ḡamāl Yūsuf
501
kūmiyā' al-farah 267
Kindī, Muḡammad b. Yūsuf 300, 320
kirdār 245
kirḡisisch 349
Kirmān 167, 400, 416, 448, 465, 466,
498, 509
Kirmānī s. Šāḡ Kirmānī
Kirmānī, Nāsir ud-dīn-i Muḡāl 331
Kirmānseldschuke 465
Kisā'ī 349
Kāmin 40
Kissling, H. J. 327, 439, 455
Kiyā, Šadiḡ 499
Klausner, Carla L. 333, 334
Kleinasien 416, 418
-III 337
Köbert, Raimund 276, 321
kōḡr 465
Kōkbūru 299
Konstantinopel 239, 463
Konya 220, 227, 234, 263, 264, 353,
416, 485, 488, 489, 508
Köprülü(zade Mehmed Fuad) 412,
512
Korah 142, 506
kōš 96, 110
kōy 47
Kramers, J. H. 305
Kraus, Paulus 283
Krawulsky, Dorothea 498
Krehl 298
Kretschmer, Ernst 270
Kriss, Rudolf 259
Kris-Henrich, Hubert 259
Kubrā, Naḡm ad-dīn 2, III, 64, 97,
113, 466
kubrawiyya 438
Kūfa 196, 274, 297, 300, 303
Kūḡi-i Kirmānī, Ḥusayn 498, 509
Kūḡm s. Kawhan
kuḡūla 30, 49
Kulāl 321
Kulayn 40
Kulīn 40
Kūmī 'Absī, Abū Ya'qūb Yūsuf b.
Yaḡḡaf 413
Kūmī Marrāḡūšī, Abū 'Abdallāḡ 15
Kunduri 65
kunya 51, 57

- kurden, kurdisch 269, 301, 322
 Kurdi, 'Alī 512
 kurra 56
 Kurragānī 56
 Kurakānī, Abū l-Qāsim 56, 57, 353, 444, 454
 kursi 173
 Kürsül 503
 kurtiden 364
 Kušāniya 40
 Kūsawi 327
 Kušmēhan, Kušmīhan, Kušmāhan, Kušmayhan 39, 40, 501
 kutāma 376
 Kuṭayyir 'Azra 245
 Kutubī, Ibn Šākir 264, 505, 507

 labāca 356, 360, 426
 labūd 511
 Labidī, Abū l-Qāsim 197
 laḡḡa(1) 282, 283
 Lāhawri, Gulām-Sarwar 192, 216, 306, 417, 492
 Lahore 365, 401, 445, 492
 La'īn (Munāzil al-Minqarī) 252
 Lakanwi Hindī, Abū l-Ḥasanāt 'Abd alḥayy 72
 La'ī Šāhbāz-i Qalandar 500, 511
 lālū 361, 444
 Lambton, Ann 466
 Landolt, Hermann 16, 19, 20, 40, 56, 64, 192, 234
 s. »Bibliografische hilfen«:
 Asrār ut-tawḥid
 Lanc, Edward William 242, 506
 langar 495, 508
 Langmantel, Y. 251
 Luoust, Henri 300, 312
 Lāri, Muṣliḥ ad-dīn 213, 214
 laṭāfat 514, 516
 laṭīfa 125
 laṭlat al-maḥyā 264
 Laylē 47, 250
 Lazard, Gilbert 22, 97, 283, 292, 307, 495
 Levend, Agāh Sirri 250
 Lévi-Provençal 121, 181
 Levy, Reuben 208, 252, 319, 341
 Lewis, Bernard 512
 liao 485
 libanesisch 304, 480
 Libyen 480
 libysche wüste 457
 lillāh 256
 linat 516
 Lokmān-i Perende s. Luqmān-i Sarāḥsī
 Lommel, Herman 203
 Luciani, J.-D. 73
 Lukian 503
 Lukkām 305
 Luqmān-i Sarāḥsī, Bābā 25, 42, 44, 202, 292, 381, 411, 412, 414, 421, 454, 455, 460
 Luristan 40
 luṭf 486, 489, 514
 Luṭfallāh b. Kamāl ad-dīn Abī Sa'īd Sa'd, Ġamāl ad-dīn Abū Rawḥ 19, 20, III, 22, 23, 389, 402, 434, 459, 517 = 32, 522

 Ma'addābāḡ-i Ġām 355
 Ma'arri, Abū l-'Alā' 75, 251, 452
 Ma'bad al-Ġuhani 322
 mahsūl 483
 Macdonald, Donald B. 242, 260, 270
 MacKenzie, D. N. 40, 268
 Madāmiḡan 40
 Madani (Madāni), Muḥammad b. Ḥamza Zāfir 480, 481
 maddāh 228
 maḡhab 2
 Madrāmīḡan 40
 madrasa, madāris 220, 273, 307, 308, 347, 366, 373
 magal 266
 maḡālis ad-dīr 236
 Maḡd ad-dīn-i Bagdādī 9, 15, 311
 maḡdūb, maḡāḡīb 4, 512
 Maḡdūb, Abū Bakr b. Waḡā' 512
 maḡḡūlvokal 37, 41, 53, 493
 maḡlis 22, 343
 maḡlis al-qawl 244

- Mağlisî, Muḥammad Bāqir 434
 Mağnūn 47, 222, 250, 252
 māgoi 457
 mağrib, mağribî u.ä. III, 198, 243,
 257, 266, 393, 457, 492, 506
 Mağribî, Abū 'Abdallāh Muḥammad
 8, 297
 Mağribî, Abū Sulaymān 'Abdallāh 9
 Mağribî, Abū 'Ujmān 121, 181, 186,
 247
 Mağribî, Muḥammad 49, 492
 Muğribî, Muḥammad-Šīrīn 492
 mahabbat(i) 37, 114, 185
 Māhūn 416, 462
 Mahana 40
 mahdî 184, 365
 Mahdî, Ibrāhīm 260
 Muḥfuz-ul-Huq. M. 493
 Muḥḡūh, Muḥammad Ḡa'far 228
 Maḡlud b. al-Ḥusayn 7
 Mahmî 322
 Mahma4 322
 Mahmāšūj
 Mahmî 322
 Mahmîs 322
 Maḡmūyū 322
 Mahmāšūj 322
 Mahmūd (namensformen) 322
 Mahmūd 'Azmi 103
 Mahmūd von Ġamīn 43, 44, 103,
 315, 321, 323, 325, 380
 Mahmūd (b. Muḥammad, Rekn ad-
 dīn) 406
 Mahmūd-i Murād 415, 446
 Mahmūd b. 'Ujmān ■
 Mahmūd b. Zangî, Nūr ad-dīn 180
 Mahmūd-i Zangî-i 'Agam-i Qalandar-i
 Kirmānî 509
 Mahmūdî, Maḡmūyî 322
 Mahna 39, 40, 368, 466
 Mahsati 29, 104, 211, 245, 270, 272,
 422
 mahyā 66, 198, 264, 265
 Maqdīsî, George 162, 166
 s. Maqdīsî, Ibn Qudāma (heraus-
 geber der *Tawkāḡūn*)
 Makhūl 150
 Makhūl, Abū 'Abdallāh 151
 Makhūl ad-Dimaḡī/al-Ša'mî 151,
 166
 Makhūl b. al-Faḡl, Abū Muḡī 151
 Makhūl an-Nasafî 151
 Makkî 300
 Makki, Abū Ṭālib 1, 13, 74, 113, 118,
 148, 149, 153, 154, 157, 159, 160,
 164, 199, 218, 470, 498
 malāmat(i) 11, 442, 497, 502
 malāmatî, malāmatîyya u.ä. 3, 150,
 177, 205, 302, 496, 497, 498, 499,
 500, 507, 511, 512
 Malî 27
 malik 328, 406
 Mālik b. Anas 48, 197, 205
 Mālik b. Dinār ■, 165, 349
 Māhki, Abū Bakr 300
 Mālikî, Abū l-Ḥusayn ■
 mālīkiten u.ä. 205, 206, 227, 229,
 238, 300, 320
 Malīkīah 399
 Mam 322
 Mamal 322
 Mambūqir 322
 Mami 322
 Mamlān 322
 mamlūka(n) 104, 505
 Mamūya, Mammūya 322
 Mamūy 322
 Ma'mūn (chahife) 237
 -man 40
 man yusma'u minhu 231
 Manbig 503
 Manbigî, Muḥammad 226
 ma'nē 487
 ma'nē : in ma'nē «diese sachen» (= sūfik)
 61, 390
 mang 268
 Maḡlik-i Tirmidjî 501
 mani 82
 manichäer 312, 348
 mānustānān 312
 Mankubirni, Ġalāl al-dīn 332
 Manōšhrî 48
 mansūb ilā 308
 Mansūr (chahife) 204
 manzilgāh 302
 Maqdīsî, Ibn Qudāma 162, 197, 203

- Maqdisi, Muhammad b. Ahmad
(= Mokaddasi) 82, 303, 305,
306, 311, 337
- Maqdisi, Muḥahhar b. Tāhir 169,
251, 312
- Maqdisi, Tāhir 98
- maḡhūr 146
- Maqqari 230, 298
- Maqrizi 216, 235, 300, 304, 356, 505,
508, 512
- marabutfamilie, marabutstamm, ma-
raboutschticht 456, 457, 461, 462,
466
- marabutismus 457
- Mar'āsi, 'Alī al-mulki Ḥusayni-
Šūstari 461
- Marçais, William 451
- Margolienoth, D. S. 75
- Maria 388
- ma'rufāt 37, 114
- Markwart, Josef 41, 56
- Marokko 15, 79, 252, 259, 266, 299,
338, 410, 415, 443
- Marrākuši, 'Abd al-wāhid b. 'Alī 366,
390, 393
- Maršānat az-zaytūn 355
- Martin, B. G. 239, 439
- marṣya 250
- Mārtulī, Abū 'Imrān Mūsā b. 'Imrān
b.
- Ma'rūf, Nāgī 57, 307, 308, 366
- Ma'rūf al-Karḡi 118, 200, 286,
287, 373
- ma'rūfokale 37
- Mar'ūs 46
- Marw (at-Šāhigān), marwer mā 5,
39, 40, 41, 48, 49, 52, 61, 70,
104, 102, 121, 203, 205, 210, 225,
256, 280, 302, 308, 324, 326, 332,
345, 346, 349, 350, 363, 391, 400,
401, 402, 405, 406, 419, 420,
422, 427, 433, 443, 444, 448, 522
- Marwazī (falsch) 470
- Marwuzūd, Marw-i Rōj 48, 220,
238, 311, 336, 407
- Mazubāniyya s. ribāi al-Marzubāniyya
- masarra 484
- Masarra 275
- masḡid 430, 431
- masḡid as-sabt 230
- masḡidhāna 431
- mašhad 46, 431, 433, 458
- Mašhad 40, 117, 200, 217, 280, 418,
461, 462
- mašhad ad-dīkr 243
- Masiḥ 299
- Maškūr, Muhammad Ġawād 218,
230
- mašrah 11, 15, 469
- masrūr 146, 484
- Massé, Henri 434
- Massignon, Louis 18, 25, 26, 55, 114,
151, 165, 169, 171, 182, 193, 233,
233, 273, 288, 300, 303, 312, 314,
356, 374, 379, 401, 439, 474, 522
- masṭaba 235, 432
- Mus'alikāh s. Širwāni, Zayn al-'ābidin
- Mas'ūd I (guznawide) 323, 325, 333,
337
- Mas'ūd (seldschuke) 404
- Mas'ūd, emir 334
- Mas'ūd b. al-Fadl, Abū l-Futūḥ s.
'Āmri, Abū l-Futūḥ Mas'ūd b.
al-Fadl
- masūl 469
- Ma'sūm 'alīšūh 491
- Ma'sūq 414, 454
- matāmīr 312, 348
- Matbūli, Ibrāhim 417
- Mauritania 457
- Māwardi 227
- mawāsim 299
- Mawṣūd 325
- Mawlānā 9, 16, 22, 85, 108, 114,
115, 149, 166, 171, 172, 185, 196,
200, 309, 320, 327, 328, 330, 334,
335, 342, 348, 349, 350, 353, 354,
358, 361, 363, 364, 368, 373, 376,
383, 391, 397, 304, 330, 333, 349,
353, 354, 363, 372, 386, 395, 397,
416, 440, 444, 485-490, 494, 504,
505, 508, 510
- mawlawiyya u.ā. 218, 230, 242, 243,
261, 265, 352, 438, 440, 484-490,
494, 510
- mawlid 299, 482

- Mawrūr 470
 Mawrūrī, Abū Muḥammad 'Abdallāh
 b. al-Ustād 413, 470
 Mawṣil 205, 273, 300, 447
 Mawṣilī, Ibrāhīm und Ishāq 260
 mawṣil 469
 Muwzūrī (falsch) 470
 Mayhana 39
 mayhanatī 40
 Mayrhofer, Manfred 465
 mazdaisten u.ä. (auch zoroastrier) 26,
 203, 259, 267, 321, 329
 McCarthy, Richard J. 73, 75
 Meana, Me'ana 40
 Medina 173, 230, 237, 238, 257, 258,
 310, 312, 313, 314, 316, 356, 365,
 366, 470, 475
 Medō 323
 mēhan 40
 mēhana 274
 Mēhana sehr häufig. 39-41
 mēhanagī, mēhanagiyan, mēhani 40,
 442
 mēhen 40
 Mehni 465
 Mehren, M. A. F. 255
 Meier, Fritz 323, 394
 s. Kubrā
 s. Maḥsatī
 s. »Bibliografische hilfen«
 Ḥurūsin und das ende der klu-
 sischen gütik
 Firdaws al-muršadiyya
 Ein Knigge für Sufi's
 Der Derwischtan
 Mekka, mekkarisch, makkī u.ä. 7,
 44, 46, 49, 60, 63, 160, 175, 181,
 193, 197, 202, 203, 222, 223, 224,
 225, 231, 246, 254, 259, 266, 270,
 271, 288, 292, 293, 296, 297, 298,
 316, 327, 335, 352, 356, 368, 371,
 389, 412, 433, 442, 454, 458, 459,
 464, 470
 melkiten 312, 348
 Menzel, Theodor 415
 Merad, Ali 457
 Mercan Hanım 349
 Mesopotamien 180, 377, 416, 483
 Meireb 255
 Meuli, Karl 251
 Mevlānā s. Mawlānā
 Meyerhof, Max 274
 Meyerovitch, Eva 248, 310
 Mez, Adam 46, 275, 300, 449, 452
 Michael 410
 Michon, Jean-Louis 473
 mihun 40
 Mīhana, Mihana 39
 Mīhanatī 40, 525
 Mīhani 39
 Mīhna s. Mēhana, besonders 39, 40,
 459, 465
 mihnatī 40
 mihnat ay-sūfiyya 320
 mihni, Mīhni 40, 465, 466, 467
 Mīhni, Faḥ'ullī Ḥūn 465
 Mīhrābī 498, 509
 milūh 264
 Millward, William 301
 Mināḡ 322
 -min 40
 minan 124, 479
 minassa 173
 minhar 173, 431
 Minhāḡ-i Sirāḡ 332, 408
 Minorsky, Vladimir 40, 266, 312,
 322, 328, 315, 337, 442
 Minuwī, Muḡtabā 40, 51, 100, 230,
 267, 364, 465, 495, 501
 Mirḡwān 459
 miṣbāh as-surūr 267
 Mīkkātī, Nusratullāh 411
 Misr s. Ägypten
 Misrāta 480
 Miṣri, Abū Bakr 8
 miṡqāl 505
 Mittelasien 180, 349, 501, 503
 Mitwoch, Eugen 352
 Miyāna 463, 523
 Miyāngiyū 115, 365, 445, 492, 493
 Moanyad s. Mu'ayyad
 Mohaghegh, M. 40, 56, 234
 s. auch Muḡhaqqiq, Maḡdī
 Mohammed (prophet) 11, 15, 18, 18,
 46, 66, 67, 68, 69, 99, 111, 121,
 126, 127, 155, 179, 180, 188, 204,

- 235, 237, 276, 285, 299, 313, 314,
315, 316, 323, 351, 364, 365, 366,
428, 450, 451, 456
- Molè, Marijan 81, 234, 241, 249
- Monchi-Zadeh, Davoud 501
- mongolen u.ä. 41, 48, 269, 301, 324,
349, 355, 407, 420, 488, 512
- Monroe, James T. 302
- Montet, Edouard 415
- Montreal 20
- Morón 470
- Morton, A. H. 462
- Moser, Reinhard-Johannes 48
- Moses 161, 258, 314, 349, 451
- mrabqin 457
- Mu'aj 127
- Mu'aj b. Ġabal 127, 226
- mu'ajdiyya 169
- mu'allifa qulūh 213
- Mu'allikunā 373
- mu'arāda 170
- mu'arraf 85, 121, 234
- Mu'ayyad, Ĥismatullāh 22, 36,
220, 396, 460
- Mu'ayyad, Šams ud-dīn 517 nr 43
- Mu'ayyad, ĥwāga Šams ud-dīn 460,
517 nr 58
- Mu'ayyad Ay Abū 411
- Mu'ayyad-i Diwāna, ĥwāga 460,
517 nr 84
- Mu'ayyad-i Mihna 517 nr 52
- Mu'ayyad-i Mihna, ĥwāga Šams ud-
dīn 459, 460, 517 nr 59
- Mu'ayyad b. šayh ul-islām Munawwar
II Šams ud-dīn Mu'ayyad al-Ahū-
Sa'īdī, Šams ud-dīn 433, 463,
517 nr 45
- Mu'ayyad ud-dīn 14
- Muhārak 275
- Muhārakšāh, Fahr ud-dīn 323, 511
- muğakkir 233, 234
- Mudarris-i Raḍawī 150
s. Sanā'ī (herausgeber der *Ḥadiqa*,
des *Diwāns*, der *Maṣnawīhā*)
- muğtarr 97
- Muḡaddal II Abī Sa'īd Faḡḡallāh, Abū
I-Baqā' 384, 390, 423, 458, 517
nr 6, 519
- Muḡdāl 384
- Muḡliḥ 275
- muḡāḥadat 37
- Muḡāḥid 260
- muḡarrad, muḡarradūna 499, 506
- muḡāwarān 442
- muḡtarr 156
- muḡūl 493
- Muḡaddī, Ġalāl ad-dīn al-Ḥusaynī al-
Urmawī 30, 312, 331, 461
- Muḡaddī Qummi 235, 237, 243
- muḡāḡirūn 366
- muḡālat-i nafs 37
- Muḡallāhī, Ḥasan b. Muḡammad 302
- Muḡammad (namensformen) 322, 323
- Muḡammad, Muḡammed (profet) s.
Mohammed (profet)
- Muḡammad, ḡāḡih 333, 334
- Muḡammad, uspuḡḡuq Abū Ġa'far
(ḡāwandide) 433
- Muḡammad b. 'Abḡalḡarim, Abū
I-Faḡl 401
- Muḡammad b. 'Abḡallāh (Ibn Tūmarī)
365
- Muḡammad b. 'Abḡallāh al-Ġuwaynī
(filsch) 389
- Muḡammad b. 'Abḡarraḡmān b. Yūḡuf
b. Saḡḡūl al-Ḥalabī 463
- Muḡammad b. 'Abḡarrazzāq b. 'Ab-
ḡalwāḡḡāb Ibn Sukayna, Quth
ad-dīn 379
- Muḡammad b. 'Abḡussalām, Awḡḡad
ut-ḡū'ifa 406, 407
- Muḡammad b. Abī I-Barakāt Muḡam-
mad b. Abī I-Faḡḡ Tāḡḡir, Abū
I-Makārim 517 nr 30, 511
- Muḡammad b. Abī I-Barakāt Mūsā
b. Abī I-Fuḡūḡ 517 nr 50
- Muḡammad b. Abī I-Faḡḡū'ī 'Abḡal-
mun'im b. Abī I-Barakāt Muḡam-
mad b. Tāḡḡir b. Sa'īd, Abū
I-Barakāt 409, 462, 468, 517
nr 39, 522
- Muḡammad b. Abī I-Faḡḡ Tāḡḡir b. Abī
Tāḡḡir Sa'īd, Abū I-Barakāt 401,
402, 517 nr 23, 521
- Muḡammad b. Abī I-Fuḡūḡ Maḡ'ūd al-
'Āmirī s. 'Āmirī. Muḡammad b.
Abī I-Fuḡūḡ Maḡ'ūd

- Muhammad Ibn Abi Ġamra 10, 387
 Muhammad b. Abi l-'Izz al-Muwaffaq
 b. Abi Tahir Sa'id. Abū Bakr 401.
 402, 517 nr 25, 521
 Muhammad b. Abi l-Makārim Mu-
 ḥammad II. Muhammad III. Tahir
 b. Sa'id b. Faḍlullāh al-Mihānī
 409, 517 nr 38, 522
 Muḥammad Aḥmad 365
 Muhammad b. Ahmad b. 'Abdal'aziz
 b. 'Abdallāh b. al-Faḍl al-Hāsimī,
 'Imād ad-dīn 461
 Muhammad b. Ahmad. Abū l-Muḡah-
 ḥar al-Azālī 449
 Muhammad-i Rū Kālāngār, Ġamāl
 ud-dīn 240
 Muhammad Bāqir 322
 Muhammad-i Bū l-'Abbās 205
 Muhammad b. al-Faḍl b. al-Faḍl al-
 Sayḥī, Abū l-Makārim s. Sayḥī
 Muhammad b. Ġāmi' 475
 Muhammad-i Ġaznawī, Saḍd ud-dīn
 22, 36
 Muhammad b. al-Ḥasan (as-Surāḥsī)
 42
 Muhammad Ibnāhim Hān 465
 Muhammad b. Ibnāhim (grossvater
 Abū Sa'id) 517 nr 2, 519
 Muhammad b. 'Inān 470
 Muhammad b. Ishāq II. Ġuzayma, Abū
 Bakr 307, 308
 Muhammad b. Ishāq b. Maḥmasāq,
 Abū Bakr 322
 Muhammad Kurd 'Alī 304
 Muhammad b. Maḥmūd-i Marw-
 rūdī, Wahid ud-dīn 408
 Muhammad b. Maṣṣūr an-Nasawī II.
 al-Ḥuwārizmī, 'amid Ḥurāsān,
 Abū Sa'id 334
 Muhammad al-Ma'ṣūm b. Muḥammad
 280
 Muhammad b. Muhammad ar-Rāfi'
 al-Ġāğarmī, ḥāğği 20, 459
 Muhammad b. Muhammad b. Ibnāhim
 (angeblicher vater Abū Sa'id)
 519
 Muhammad b. al-Munawwar s. Ibn-i
 Munawwar
 Muhammad b. al-Munkadir 205
 Muhammad b. Muḡahhar b. Ahmad-i
 Ġām 31, 215, 243, 268, 310, 311,
 389, 402, 428, 459, 519, 521
 Muhammad b. al-Muwaffaq s. Mu-
 ḥammad b. Abi l-'Izz al-Muwaffaq
 Muhammad b. Naṣr 324
 Muhammad II. Naṣr. Abū l-Faṭḥ II
 Muhammad an-Nassāğ 34
 Muhammad III. Nūr ad-dīn Munawwar
 b. Abi Sa'id As'ad s. Ibn-i Munaw-
 war
 Muhammad Rafid Rāḍū 72
 Muhammad-i Sa'id, Mullā 445
 Muhammad-i Sayḥūnī Hān 188
 Muhammad II. Tātūn 237, 408, 502
 Muhammad b. 'Umar 302
 Muhammad b. Wāsi' 152
 Muhammad b. Yahyā II. Maṣṣūr an-
 Naysābūri, Abū Sa'id 404
 Muhammad b. Yūsuf al-Iṣfahānī 3
 Muhammadqūq 323
 Muḥaqqiq-i Firniqī, Sayyid Burhān
 ud-dīn 9, 261, 416
 Muḥaqqiq, Maḥdī 426
 v. auch Mohaghegh
 muḥaqqiqān 10
 muḥarramāt 482
 Muḥarramov 250
 Muḥarrimī, Ġamāl ad-dīn Abū l-Ḥasan
 'Alī b. Yahyā b. al-Muḥarrimī 247
 Muḥāsibī 5, 6, 113, 135, 141, 146,
 151, 153, 156, 159, 206, 236, 284,
 285, 287, 293, 470, 502
 muḥāsibiyān 169
 muḥibb a.ā. 337, 338, 359, 360
 Muḥibbi, Muḥammad 242, 273
 Muḥtadī 356
 muḥtasib 228
 Mu'in, Muḥammad 40, 56, 143, 153,
 267, 270, 300
 Mu'izz ad-dawla (böyide) 46
 Mu'izz ud-dīn Muḥammad b. Sām
 (ğöride) 408
 Mu'izzī 331
 mukaddūn 500
 mulhid 501
 mulk al-mulk 168

- Mullā Šāh-i Badahšanī 115, 445,
 481, 492-494
 Mullāzāda 324
 Müller, August 27
 Müller, F.W.K. 303
 Müller, Hildegard 452
 Multān 440, 505, 509
 mulūk-i aṭraf 335
 mu'miniden 397
 Mumšāq 322
 Munaggid, Salāh ad-dīn 47, 245,
 302
 Munāwī 159, 387, 415
 Munāzil al-Minqarī 252
 Munawwar b. Abī Sa'd As'ad b. Abī
 Tāhir Sa'd, Nūr ad-dīn 401,
 402, 403, 517 nr 88, 521
 Munawwar b. Abī Sa'd (oder Abī
 Sa'd oder Abī As'ad) b. al-Mu-
 nawwar 517 nr 42, 522, 523
 Munawwar b. Šams ad-dīn Mu'ayyad,
 Sayh ul-Islām 517 nr 44
 munbasit s. inhišit
 München 379
 Müneccimbaq 322
 mufaridin (nicht mufarridin oder
 mufridin) 147
 Mu'nis, Husayn 300
 Munlāzāda 298
 muntasib, muntasib 338
 Munzawī, Ahmad 20, 213
 muqaddam, muqaddamū 342, 352
 398, 436, 445
 Muqātil 75
 muqayyidāi 510
 muqrī, muqrī, muqriyān 230, 231,
 232, 233, 245, 262, 361, 386, 392
 murābi, murābiṭūn 305, 457
 murāqabat(i) 37, 116, 120, 207, 516
 muraqqa' 357, 359
 murǧ'a 150, 169, 173
 murid, muridān, muridat 338, 343,
 371, 384, 445
 meriden 266, 351
 Muriyāni 329, 330
 Mursī, Abū l-'Abbās 181, 474
 Murta'is 8, 131, 132, 141
 Murwāfi, 'Abdullāh 460
 Mūsā, Šaraf ad-dīn 461
 Mūsā b. Abī l-Furūb II, Abī Sa'd (oder
 Abī Sa'd), Abū l-Barakāt 517
 nr 49
 Mūsā b. 'Imrān b. Muḥammad II,
 Ismā'il al-Anṣārī, Abū l-Muzaḥḥar
 47, 58
 mušāhara 444
 Muslim (i. Saḥih) 88, 207, 374
 Muṣṭafā, Muḥammad 297
 Muṣṭafā Pascha, Qoqa 455
 Mustamli 188, 312, 366
 Mustansir 378
 Musta'šim 356, 378
 mustawfi 333
 Mu'ta 411
 muta'addi 278
 Muṭahhar II, Abī Sa'd Faḍlullāh, Abū
 'Alī 385, 390, 517 nr 10, 519
 mu'taqid 317
 mu'tazilā, mu'tazilitisch, mu'taziliten
 65, 66, 153, 157, 169, 206, 314,
 320, 323, 444
 Muṭlaqī, 'Alī b. Husām ad-dīn 445
 Muṭawwīl, Saḥl b. Salama al-Anṣārī
 301
 muwāfaqat 37
 Muwaffaq (reichsverweser) 320
 Muwaffaq b. Abī Tāhir Sa'd b. Abī
 Sa'd Faḍlullāh, Abū l-'Izz 390,
 401, 423, 517 nr 88, 520
 muwahhid, muwahhidūn 127, 366
 Muwahhid, Muḥammad 'Alī 31, 311
 muwallahūn 512
 Muzaḥḥar, Sadr ad-dīn 14
 Muzaḥḥar s. Nūqānī, Abū Ahmad
 Muzaḥḥar
 Muzaḥḥar b. Abī Sa'd Faḍlullāh, Abū
 l-Wafā' 384, 385, 390, 423, 517
 nr 8, 519
 Muzayyin 1, 9
 muzd-i qadam 380
 Nabhāni, Yūsuf b. Ismā'il 146, 387
 nahīq 267
 nabira 389, 520, 523
 Nābulusi, 'Abdalḡani 218
 nadāmāt 514, 516
 naḡr 266

- nā-ēmin 326
 nafas 108
 Nafisi, Sa'id 6, 40, 49, 208, 212, 252, 280, 319, 324, 329, 341, 376, 384, 401, 421, 433, 458, 460, 462, 463, 468, 492, 496, 520, 521, 523, 524, 525
 nafs 154, 215
 Nağaf 265
 Nagel, Tilman 365
 Nağğār, Abū l-Ḥasan 32, 55, 294, 298
 Nağib 275
 Nağinī, Muḥammad al-Ḥurāsānī 248, 469
 Nağrūn 313
 Nağğuwān 234
 naḥmār burūnī ri 209
 Naḥrağūrī, Abū Ya'qūb 139, 297
 Naḥṣab 40
 Naḥṣabī, Abū Turāb 296, 297, 304
 nā'ib 441, 446
 namāz-i 'uṣṣāq 254
 nağib 441, 444, 452
 nağṣband 492
 Nağṣband, Bahā' ud-dīn 46, 247, 445
 nağṣbandī, nağṣbandiyya 57, 81, 301, 321, 492, 510
 na-mwad miḥ-i šāhanīn... 217
 Nasā 27, 44, 45, 224, 308, 368, 385, 386, 411, 426, 443, 444, 447
 nasab 66
 Nasāfi, 'Ariz 64
 Nasāfi, 'Umar 447
 nasib 226
 nağib 469
 Nāsiḥ ud-dīn (Abū) Muḥammad ḥ. x. b. Abi Sa'd As'ad 401, 517 nr 36, 521, 522
 nāsik 470
 Nāsiḥ (chalife) 276, 355, 374, 377, 379, 512
 Nāsiḥ (mamlūke) 505
 Nāsiḥ b. Abi Sa'id Fağlallāh, Abū l-'Alā' 385, 390, 458, 517 nr 9, 519
 Nāsiḥ ad-dawla Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Ibrāhīm 307
 Nāsiḥ ad-dīn Abū Naṣr. Ḥwāğā 460, 517 nr 61
 Nāsiḥ-i Ḥusraw 143, 282, 283, 424, 426
 Nasr, Seyyed Hossein 499
 Nasr b. Ahmad II 103
 Nasr b. Ahmad-i Ġām, Burhān ud-dīn 396
 Nasr b. 'Alī 324
 Naṣrābagī, Abū l-Qāsim Ibrāhīm 216
 Naṣrābādī, Muḥammad Tāhir 509
 Nasrullāh-i Munṣi, Abū l-Ma'ālī 100, 364
 Nasser Ben Achmed 103
 nawāfi 436
 Nawāfi, 'Abdulḥusayn 396, 412, 435, 458, 460, 461, 505, 523
 Nawāfi, Mir Nizām ud-dīn 'Alī Šir 523
 Nawawi 41, 214
 nāwāyisi 97
 Nawqānī, Abū Bakr Muḥammad b. Bakr al-Tūsi 90
 Nāyin 508
 Nayṣabūr 39
 Nayyāl, Muḥammad al-Buhli 231
 nazar 90
 Németh, J. 349
 Nēṣḥār sehr häufig
 Nētābūrī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mansūr 382
 Nēṣṣipūr 39
 nestorianer 312, 348
 Neṭice-i Cān 509, 514, 516
 Neubauer, Eckhard 260
 Nicholson, Reynold Alleyne 9, 19, 21, 22, 39, 45, 47, 51, 52, 59, 70, 72, 84, 93, 110, 114, 198, 199, 203, 212, 252, 259, 286, 291, 310, 312, 333, 359, 398, 508
 s. »Bibliografische hilfen«.
 Gullābi: *Kaṭf ul-mağğūb Luma'*
 Majnawi
 Taḡkirat ul-awḥyā

- Nihāwandī, Abū l-'Abbās 306, 444
 nihāyat 37
 Ni'ma 275
 Ni'ma as-Safādī 264
 ni'mat 133
 Ni'matullāh-i Walī Ⅲ, 166, 191, 192, 305, 321, 396, 416, 462, 491, 492
 ni'matullāhiyya 351, 490-492, 494
 Nimrod 112
 Nisābūr 39
 nisāndan 372
 nisbat 66
 Nischapur 39
 niyābat-i rawhiyat 461
 niyāz 122, 123, 210
 niyyat 37
 Niẓām al-mulk 33, 59, Ⅲ, 332, 333, 346, 366, 373, 399, 401, 449, 524, 525
 Niẓām'ulislāh 22
 Niẓāmī 47, 250, 381, 382, 493, 500
 Niẓāmiyya 373, 378, 525
 Nizāmu'd-Dīn, Muhammad 330, 333
 Noah 16
 noche oscura 474
 Nöldeke, Theodor 40, 312, 322, 337
 Nōqān 58, 117, 217, 350, 363, 418
 Nōqānī, Abū Aḥmad Muẓaffar b. Aḥmad b. Ḥamdān 23, Ⅲ, 217, 218, 363, 419
 Nōqānī, Abū Bakr Ⅲ
 Nōqānī, Muhammad-i 'Arif 58
 Nordafrika 5, 65, 206, 258, 265, 272, 298, 354, 360, 410, 415, 456, 457
 Norden, Eduard 450
 Norris, H. T. 457
 Notre-Dame 256
 Nuhādān 299
 Nufayl b. Ḥabīb 46
 Nu'mān b. Muhammad, al-Qāḍī 376
 Nu'māniyya 251
 nuqtawiyān yā pasihāniyān 499
 Nūr ad-dīn al-Munawwar s. Munawwar b. Abi Sa'd al-As'ad
 Nūr'alislāh 22, 321, 491, 492
 Nūrbahā, Ġawād 20, 22, 153, 166, 192, 255, 321, 491
 Nūrī, Abū l-Husayn 3, 4, 7, 8, 17, 189, 277, 320
 Nūrī, Latīf ud-dīn 397
 nusk 302
 Nuwayrī, Muhammad b. Qāsim 135, 160, 224, 227, 252, 284, 286, 299
 nuwwāb 61, 230
 Nwyia, Paul 3, 12, 14, 123, 125, 146, 165, 189, 199, 235, 278, 314, 472, 474, 477
 Nyberg, H. S. 152, 273
 Oberägypten 247, 300, 397
 O'Brien, Donald B. Cruise 266, 351
 -ōn > -ün 39, 274
 Oran 155
 Origenes 451
 osmanen, osmanisch 246, 301, 502
 Ostiran 47
 Ott, Ursula 39, 280, 460
 Oxus, Oxos 40, 484
 -ōya, -ōy, -ōh, -ō 322
 özbeken 188, 460
 Özdemir, Hasan 502
 Fahlawān Darwīš Muhammad(-i) Abū Sa'd 458, 524
 pāk 337
 Pakistan 508, 510
 palās 515
 Palästina 242, 302, 303
 Pangdih 407
 pāra 53
 paranda 411
 parhēzgārī 116
 Pārsī, Bū Muslim s. Fāris b. Ġalīb al-Fārsī, Abū Muslim
 Parwāna 220
 Parwīzi, Šams ud-dīn 351
 Parysatis 275
 Pathé, Marie-Blanche 301
 Paulus 235, 382
 Pedersen, Johannes 45, 121, 181, 182, 186, 247, 349, 351
 s. »Bibliografische hüllen»: Sulami: *Ṭabaqāt as-sūfiyya*
 Pellat, Charles 165, 169, 237
 Pères, Henri 245
 Persepolitana 265

- pāšwā 402
 pindār 71
 pindāst 71, 82
 pir ofi
 pīr: »der zweite pīr« 455, 507
 pīr-murid 365, 445
 pīr-i šuḥbat 359
 pīrāhan 510
 Polykrates 485
 Pōsang-i Harē 291, 413
 Pōsangān 117, 219, 291
 Pōlangī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ahmad 307
 prodakšinā 203
 Pretzl, Otto 498
 Prūsak, Omeljan 324
 Prüfer, Curt 203
 Pūr-Dāwūd, Ibrāhīm 268
 Pūrānī, Ġalāl ud-dīn Abū Yazid 327
 post 396, 463

 qabḍ 108, 118, 185, 190, 208, 474, 487, 490
 qabḍ-i ḥašariyyat 208
 qāḥid 475, 487
 Qābis 467
 Qābisi 467
 Qāḥūs b. Wuāmgīr 27
 qadamgāll 307, 411
 qadariyya 76
 qadariyya, qadariten 150, 153, 169
 qādī 336
 Qāḍī, Wadūd 376
 qaḍih 235
 Qaḍib al-bān al-Mawṣilī 272
 qāḍiriyya, qādiri 352, 438, 440, 481, 492, 494, 510
 Qaḍīl, Abū Bakr 'Abdallāh b. Ahmad 41, 49, 50, 53, 324
 qāḡārīsch 465
 qahr 486, 489
 qahriyyāt 471
 qahī-i ḡuḡlāy 393
 Qahḡabī, Abū Bakr 483
 Qā'im (chalife) 370, 372
 qalandar, qalandari, qalandariyya 269, 299, 383, 494-516
 qalandarāna wa muḡammadāna 499

 Qalqašandī, Karīm ad-dīn 501
 qanā'at 514, 515
 Qandū, Is'ād 'Abdallāhī 20
 Qansāyirī, Abū l-'Abbās 290
 Qānsūb as-Sulṭān al-Ḡawrī 268
 Qa'qāṭ 466
 qarā ḡāy 392
 Qara Qum 40, 70
 Qara Tikān 40
 Qaraburun 301
 Qarāfa 235, 355, 417
 Qarāfi, Abū l-Ḥusayn 14
 qarāḡāniden 323, 324, 406
 qarandā, qarandariyya qarandari 501
 qārī, qārī, qārīyān 230, 231, 233, 234
 Qārī, Abū l-Ḥasan 231
 Qarīb, Yahyā 367
 qarmāten 46
 qarrā', qarrāyān, qarrā'ī 230, 233
 Qāṭān 501
 Qāsim-i anwār 201, 272, 421, 492
 Qāsim b. Muḡammad b. Muḡammad 353
 Qāsim-i Tahrīzī 201
 Qāsim b. Zalzul 223
 Qāsimī, Ġamāl ad-dīn Muḡammad b. Sa'īd 265
 qāw 278
 qāwya qulūb 233
 Qayrī, Abū Bakr 74
 Qayṣīb, Abū l-'Abbās Ahmad b. Muḡammad 31, 36, 44, 45, 46, 52, 56, 62, 66, 90, 91, 97, 115, 148, 192, 306, 356, 360, 411, 414, 419, 428
 Qayṣīb, Abū Ġa'far 301
 Qayṣīb-i Āmulī, Muḡammad 5, 419, 442
 Qaṣṭālī, Abū l-'Abbās Ahmad b. Ibrāhīm 229, 502
 Qaswar(a) 323
 Qaṭanānī, al-Ḥasim 512
 qawl 244
 qawm 309, 408
 Qāwurd 465
 qawwāl 232, 234
 Qāyīn 48, 114, 252
 Qaymār, emir 377

- Qayrawān 230, 238, 243, 426
 Qaysariyya s. Kayseri
 Qazī, N. B. G. 509
 Qazwīn 30, 363, 389, 391, 402, 409, 421, 462, 521, 522, 523
 Qazwīnī, Muhammad 15, 40, 51, 55, 331, 401, 407, 525
 s. »Bibliografische Hilfen«. *Sadd al-azār*
 Qazwīnī, Zakariyyā 104, 429
 qillat al-mubālāh 498
 Qīnā 397
 Qīnāʾī, Abū Yahyā 397
 qipčaqen 251
 qirāʾa bi-baḥḥān 230
 Qirāʾisnī, Ibrāhīm b. Saybān 4
 Qirmīsini, Muḥaffar 106
 qisār al-namal 119
 Qisnūr 501
 qissat al-faʾra 22
 qīʾa 245
 Qubāq 267
 Qūḥān 368, 466
 quīs 465
 Quhistān u.ä. 372, 416, 510
 Qum 40, 67, 307, 461
 Qumī, Qāzī Ahmad 397, 444
 Qummi, Hasan 40, 67, 307
 Qummi, Hasan b. ʿAlī 40, 67, 307
 qunūt 67
 Qurāʾī, al-Faḍl b. ʿĀṣar 306
 qurayšī 66
 qurh 37
 qurrūʾ, qurrāyān, qurrāʾī 230, 233
 Qurtubī, Abū l-Faḍl 246
 Qutayri, ʿAbdalkarīm sehr häufig:
 einige stellen: 5, 8, 13, 18, 22,
 33, 34, 44, 52, 54, 56, 59, 66, 74,
 78, 85, 87, 102, 103, 107, 108, 113,
 115, 129, 134, 135, 136, 152, 185,
 186, 190, 191, 199, 200, 205, 215,
 216, 222, 223, 224, 225, 228, 229,
 263, 278, 330, 331, 341, 349, 355,
 357, 359, 360, 364, 382, 385, 412,
 421, 422, 433, 444, 466, 470, 483
 Quṣmahān (sic) 501
 quṭb 398, 441, 448
 quṭb as-surūr 267
 -rā 97
 Rabʿ-i Raṣīdī 465
 Rabāh 275
 Rahāb b. ʿAmr s. Riyāh b. ʿAmr
 rabb ḥāl 168
 Rābʿa al-ʿAdawiyya 53, 164, 203, 315, 354
 Rabiʿī 364, 450
 Radī ud-dīn Ahmad b. ʿĀṣal ud-dīn-i
 ʿĀmī 461
 Rāḍiya s. Umm ar-Riḍā Rāḍiya
 Rāḡkān 433
 Radke, Bernd 168, 238
 Rāfiʿī, Abū l-Faḍl Muhammad b.
 ʿAbdalkarīm 31, 521
 Rāfiʿī, Abū l-Qāsim ʿAbdalkarīm b.
 Muḥammad 30, 31, 42, 389,
 390, 391, 401, 402, 409, 462,
 520, 521, 522, 523, 525
 Rāfiʿī, ʿĀḡarīm s. Muḥammad b. Mu-
 hammad as-Rāfiʿī
 Raḡqān 333
 rapāʾ 37, 148
 Raḡāʾ 275
 Raḡāʾī, Ahmad ʿAlī 188, 312, 464,
 502, 512
 Rāḡib Isḥāqī 315
 raḡma anḷu Abi d-Dardāʾ Abi Darr
 198
 rāha(t) 111, 125, 130, 137, 281, 282,
 283, 474, 484, 493
 Rāḡatī 275
 Raḡba 374, 419
 Raḡḡal, Sīdī 410, 443
 Rāḡibān 341
 raḡmāniyya 242, 351, 452, 453
 raḡmat 25
 Raḡmānī 40
 Raḡulmān 40
 raʾīs 335, 406, 436
 raʾīs ar-ruʾasūʾ 374
 Ramadānī, Muḥammad 330
 Rāmān 41
 Rāmān 40
 Rāmānā 40
 Ramla 301, 302, 303, 304, 397
 rāqaba s. murāqaba
 Raḡāṣī, al-Faḍl 169

- Raḡāṣī, al-Faḡl b. 'Isā 169
 Raḡāṣī, Yazīd 165, 169
 raḡīb 127
 raḡāṣiyya 169
 Raḡqām 8
 Raḡqī, Ibrāhīm b. Dāwūd al-Qaṣṣār 323
 Rāsībī, Abū Bakr b. Qawām 339
 Rāsīd (chalife) 224
 Raṣīd ud-dīn Abū Bakr 367, 368, 463, 524
 Raṣīd ud-dīn Faḡlullāh b. Abi l-Hayr 301, 459, 464, 465
 Raṣīdī 500, 501, 504
 raṣūl 215
 Raw'a 275
 rawāfīd, rāfūlī, rāfīqīten 66, 151
 rawanda 156
 Rāwandī 29
 Rāwandī, Muḥammad b. 'Alī b. Sulaymān (= *Rāḡut as-sūdūr*) 267, 328, 330, 404
 Rawāqī, Rāwāqī 308
 Rawāq 247
 rawḡ s. rāḡat
 Rawh, Rawḡa, Rawḡak 275
 rāwīya 430, 431
 Rawnaq'atšāh 22, 452
 Rawṣan, Muḥammad 30, 51, 230
 rawwāḡiden 322
 Ray 40, 47, 48, 49, 65, 167, 172, 262, 308, 312, 337, 462
 Rayyānī 330
 Rāzi, 'Abdulḡalīb b. Abi l-Husayn al-Qarwīnī 65, 312
 Rāzi, Abū 'Abdallāh al-Husayn b. Ahmad b. Ḡa'far 116, 117
 Rāzi, Abū Bakr (Rhazes) 282, 283
 Rāzi, Faḡr ad-dīn 75, 140, 408
 Rāzi, Yahyā b. Mu'āḡ s. Yahyā b. Mu'āḡ ar-Rāzi
 Rāzi, Yūsuf b. al-Husayn 105, 107, 124, 161
 Reinert, Benedikt 3, 106
 Rescher, O 415
 révolution maraboutique 457
 ribāḡ, rubut 303-312, 356, 372, 379
 ribāḡ Abi Sa'd 377
 ribāḡ al-Aḡlāṭiyya 378
 ribāt Baṣāṣa 356
 ribāt al-Bastāmi 401, 462, 468, 522
 ribāt Bīn at-Tāḡ 356
 ribāt dār al-Falak 356
 ribāt dār as-Ṣaḡṭ 356
 ribat, ad-Dūrī 356
 ribāt Fāṭima bt. al-Husayn ar-Rāzi 356
 ribāt al-ḡalīfa 402, 462
 ribāḡ Ibn as-Sawḡā' 356
 ribāt-i Luḡan 431
 ribāt al-Marzubāniyya 378
 ribāt ṣayḡ as-ṣuyūḡ (= ribāḡ Abi Sa'd) 373, 374, 376, 378, 379, 463
 < auch ṣayḡ as-ṣuyūḡ
 ribāt Suḡrahiza 409
 ribāt az-Zāḡariyya 352
 ribāt az-Zumurrud 378
 Ribera Farrago, J. 173
 Rickmans, G 171
 riḡā 37, 129
 Riḡā Quḡ Ḥān-i Hidāyat 465, 513
 Riḡāwandī 402
 Rien 379
 Riḡ 269, 338
 Riḡā'i, Ahmad 16, 43, 240, 269, 366, 396, 415, 416, 452, 483, 484, 512
 Riḡā'i, 'Izz ad-dīn Ahmad as-Sayyād 16, 43, 240, 264, 366, 441, 483, 484, 512
 Riḡā'i, Muḥammad Abū l-Hudā Afāndī as-Sayyādi 264, 265, 483
 riḡā'īya 240, 264, 299, 351, 354, 438, 440, 441, 483, 512
 riḡ 279
 Ringgren, Helmer 152
 Rinn, Louis 259, 265, 352, 354, 439, 443, 452, 453
 Ritter, Hellmut 19, 22, 39, 89, 94, 111, 141, 213, 250, 257, 258, 261, 276, 338, 339, 412, 414, 464, 478, 495, 496, 500, 501, 506
 Riwandī 39
 riwāq 82, 432
 riwāḡat(i) 480, 514
 Riyāh b. 'Amr al-Qaysī 14, 303
 Riyāḡī, Ibrāhīm 481
 Riyāḡī, Muḥammad Amin 262, 499

- Riyāmītan 40
 Robson, James 234, 242
 Rōjakī 283
 Roemer, Hans Robert 40, 212, 422, 460, 523, 524
 Rogers, J. M. 303
 Röhrborn, Klaus-Michael 462
 Ronda 235, 472, 477
 Rōqānī 329
 Rose, H. A. 501
 Rosenthal, Franz 268, 508
 Ross, E. Denison s. Ulughānī
 Rousseau, Jean-Jacques 257
 rōzana 286
 Rōzbihān 223
 Rōzbihān-i Baqlī 32, 87, 148, 153, 253, 255, 453, 461
 Rōzbihān-i Tānī 233, 376
 rōzgār 215
 Rūbāhī, Abū l-Qāsim 360, 422, 443
 rubūbiyya 76
 Rückert, Friedrich 46, 102, 103, III, 287
 Rūd-i Mihna 卐
 Rūghūrī, Abū 'Abdallāh Ahmad b. 'Alī 12, 185, 190, 297
 Rūghūrī, Abū 'Alī 6, 7, 149, 190, 296
 rūh 9
 rūhāniyyat 451
 ruḥas 157
 ruḥsa 164
 Rukn ud-dīn-i Širāzī, Bābā 230
 Rukn-zāda-Ādamīyyat, Muḥammad Ḥusayn 501
 Rūm s. abdālān-i Rūm
 Russland 41
 russisch s. Āqarbaygān, Turkmenistan
 Rustam-i Hamadānī, Bābā 515
 Ruwaym 7, 8, 12, 16, 卐, 293
 Rōyānī 227
 ru'yat 11, 516
 Ruzayq 298
 Rypka, Jan 212, 500
 Šābandī 402
 šābās 247
 šāhāji 420
 šabbāba 213, 469
 Šabbōy 210, 345, 429
 Šabbuwī (Šabbō'ī, Šabbōyī), Abū 'Alī Muḥammad b. 'Umar 53, 209, 210, 345, 429
 šabr 37, 77
 sabukrūhl 136
 Šābūnī, Abū Bakr 121, 122
 Šābūnī, Abū 'Ujmān Ismā'il b. 'Abdarrāhmān 49, 87, 121, 244, 278, 381
 Sabzwār 301
 Sachau, Eduard 46, 246, 251, 303
 Saey, S. de 501
 Sa'd b. Abi Sa'd As'ad b. Abi Tāhir Sa'id, Kamāl ud-dīn Abū Sa'id 389, 399, 401, 402, 517 nr 26, 521
 Sa'd b. Zangi 14, 332
 Šadaqa, Zayn ud-dīn 353
 šādhwārī 136
 Šādī, Šādihā 139, 485
 Šādī 275
 Sa'dī 205, 217, 245, 286, 287, 499
 Šādīlī, Abū l-Ḥasan 270, 397, 415, 440, 470, 472, 474, 475, 476, 480, 487
 Šādīlī, Šādīliyya 242, 243, 272, 280, 352, 415, 439, 440, 470-481
 Sadr ud-dīn Sulṭān Ibrāhīm-i Amīnī b. Mirak Galāl ud-dīn Qāsim, Amīr 485, 524
 Sadra, Mullā 243
 Šafā, Qabīḥullāh 19, 20, 225, 322, 328, 349, 426, 495
 s. »Bibliografische hilfen«:
Asrār ut-tawḥīd
 Safad 264
 Safadi, Halū 卐 Aybak 322, 404, 512
 Safalaqān, Safālā'n 385
 safawiden u.ā. 301, 327, 397, 444, 460, 462, 466, 509
 Safi 299
 Safi ud-dīn-i Ardabēlī'ul-Ardabīlī 205, 396, 397, 439, 444, 462
 Šāfi'ī 196, 201, 229, 235, 271, 407
 šāfi'iten u.ā. 41, 49, 52, 53, 57, 58, 65, 66, 181, 213, 227, 238, 294, 307,

- 311, 312, 323, 334, 335, 356, 404, 407, 408, 444
- safir 215
- sağgāda-niḥin 460
- Ṣağgādi 500
- Ṣāh Čirāğ 462
- Ṣāh Kirmānī 167, 169, 183, 427
- Ṣāh-i Mēhana 39, 274
- Sahara 361
- Sahāwī 187, 233, 239, 500
- ṣāhib-dīwān, ṣāhib-dīwānān, ṣāhib-dīwāni 262
- ṣāhib ul-maḥzan 371
- ṣāhib-millatni 262
- ṣahiba 372
- Ṣahid-i Balḥi 283
- Ṣahid al-qurʿān 197
- Sahl s. Tustarī, Sahl b. ʿAbdallāh
- Sahlagi, Sahlaki 31, 63, 186, 192, 207, 271, 277, 297, 303, 320, 376, 389, 451, 502
- sahliyān 169
- Sahnūn 300, 502
- Ṣahrastāni 163, 169
- Ṣahrazūrī 499
- Ṣahristāni 444
- Ṣaʿid b. Abi Saʿid Faḍallāh, Abū Tāhir s. Abū Tāhir Saʿid b. Abi Saʿid Faḍallāh
- Saʿid b. Ismāʿīl b. Alī b. ʿAbbās 466, 525
- Ṣaʿid b. Muḥammad, Abū l-ʿAlāʾ, qāḍi 66, 85, 322
- Saʿida 54, 353
- Saʿidi, ʿAbbās 411
- sāʿidū 299
- Sāʿina 350
- Ṣākiri, Ramaḍānʿalī 466
- Sakkāk, Abū Bakr 246
- Salā 475
- Saladin 304
- ṣalāh ʿalā n-nabi 265
- salūma 11
- Sālār-i Bāğdād 330
- ṣalawāt 68, 515
- Safāwī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ḥafīd an-Naṣiri 253
- Sālibh, Abū l-Ḥusayn b. 306, 376
- Salḡūqi, Fikri 32, 55, 255, 327, 396, 409, 498
- s. »Bibliografische Hilfen«:
- Maqāmāt-i Šayḥ al-Islām*
- Sālih, al-Malik (ʿayyūbide) 508
- Sālih, al-Malik (fatimidischer wazīr) 216
- Sālih b. ʿAbdalkarim 165
- ṣālihūn 327
- ṣālik 156
- sālimiyya 74, 75
- Salomo 112, 179, 180, 492
- ṣamāʾ III, 107, 199, 213-266, 269, 273, 289, 292, 299, 304, 323, 338, 353, 357, 358, 377, 378, 387, 392, 445, 469, 485
- Samad 440
- Samād 440
- Samādi, Sālih b. ʿIsā 440
- ṣamādiyya 242, 440
- Samak-i ʿAyyār 353
- Samʿāni, Abū Saʿid ʿAbdalkarim I, 20, 88, 40, 41, 44, 47, 55, 56, 57, 98, 233, 288, 303, 305, 308, 311, 312, 321, 322, 355, 389, 390, 391, 402, 404, 405, 406, 409, 421, 434, 436, 458, 459, 509, 519, 522, 525
- sāmānaden, sāmānidech 22, 307, 335
- Samānqūn 27
- Samarqand 34, 40, 49, 311, 312, 321, 324, 416
- Samarqandi, Abū l-Qāsim Ishaq II, Muḥammad al-Ḥakīm 172
- Sāmarrāʾ 67, 237
- Sāmarrāʾi, Qāsim 320
- Samhūdi 356
- Samihān 40
- Šāmīna 39, 274
- Sāmīri 235
- Sammān, Muḥammad 475
- Samnūn 7, 186, 192, 316
- Samqūn 506
- Šams (frau) 355
- Šams-i Tabrēzī 9, 10, 15, 52, 87, 108, 114, 198, 200, 201, 231, 247, 248, 250, 254, 255, 263, 268, 308, 315, 411, 444, 486, 487, 489, 490, 510

- Šams ul-'urafā 499
 šamsī 327, 504
 šamsiyān 504, 510, 512
 San Juan de la Cruz 474
 Sanā'i 150, 172, 221, 222, 270, 364
 Šanawī, Šanawī mī. 53, 345
 Šandālī, 'Alī 311
 Sandūbi 150
 Saṅḡar 334, 402, 404, 405, 406, 433, 437
 Saṅḡin, Mullā 445
 Sanguinetti s. Ibn Baṭṭūṣa
 šānī' 204
 šanīa 309, 429
 Šannūfī, 'Alī 227
 sanūsiyya 338
 Saqa'i, Sarī 16, 103, 141, 142, 149, 278, 284, 297, 303
 Šaqīq al-Baṭṭl 3, 7, 143, 146, 147, 149, 503
 Šaqqān 27
 Šaqqānī, Abū I-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad 58
 sar-i bālā-i rēg 286
 sar-i huḡra 286
 Sarāḡs 23, 25, III, 33, 41, 42, 43, 46, 49, 50, 52, 59, 61, 62, 69, 70, 121, 202, 203, 216, 289, 292, 293, 308, 325, 328, 361, 368, 381, 399, 400, 402, 406, 409, 411, 414, 419, 420, 421, 422, 426, 436, 444, 447, 454, 459, 460, 463, 525
 Sarāḡsi, 'Abdassamad b. al-Ḥusayn (Ḥasan) al-Qalānisi (?) ay-Sūfi 89, 93, 367
 Sarāḡsi, 'Abdassamad b. Muḥammad as-Sūfi 93, 367
 Sarāḡsi, Abū Bakr Muḥammad al-Wā'iz 89, 261
 Sarāḡsi, Abū I-Faḍl(-i) Ḥasan s. Abū I-Faḍl(-i) Ḥasan
 Šraḡi 416
 Ša'rānī III, 43, 198, 239, 265, 272, 320, 352, 387, 388, 415, 417, 452, 482
 Sararī, Muḥammad 72
 Sarāwī, Sarawī 44, 308
 sarāy 430, 453
 sarāy-i šūfiyān 302
 sarbaḡār 301
 Sarṭāma 411
 Sardinien 467
 Šarḡi 439
 šarī'a 74
 Sarīfinī, Ibrāhīm b. Muḥammad 29, 30, 47, 50, 55, 57, 58, 322, 368, 384, 385, 386, 387, 389, 423, 424, 444, 466, 519, 520, 525
 Sarkalla 412
 Šarmaḡānī ■
 Šarmaḡānī 21
 Šarḡāwī 472
 Sarrūg, Abū Naṣr ■, 12, ■10, 157, 159, 168, 177, 185, 189, 215, 268, 298, 307, 314, 414, 498
 sarūnhā 511
 Šarwān, Širwān 344, 367, 368, 414, 426, 446, 447, 448, 449, 463
 Šarwānī, Abū Naṣr 344, 345, 356, 360, 367, 426
 sassaniden 382
 šāth 483
 Šattānawfī 215, 272, 343
 šattār 230
 Saul 272
 Savignac 220
 Sāwa 504
 Šāwaḡi s. Sāwi
 Ša'wāna al-Ubullīyya 354
 Sāwi, Ġinnāl ud-dīn 299, 383, 502, 503, 504, 506, 507, 508, 509, 511
 sawma'a sawāmi' 305, 312, 348, 353, 394, 430
 šawq 11, 124
 šawuḡ 441
 Šayḡānī, Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥanaḡi 271
 Šayḡi, Kāmil Mustafā 52, III, 252, 503
 Sayḡalānī, Ġa'far b. Muḥammad b. Ibrāhīm 339
 Sayf b. Muḥammad b. Ya'qūb al-Harawī 364
 Sayf az-Zaḡar b. al-Burḡān (oder Nawbaharī) 379
 Šayḡ Ġām 421

- šayḥ ul-islām als titel Abū Sa'd As'ads
 399, 400, 520
 šayḥ al-muṣāyḥ 376
 šayḥ aš-šuyūḥ 5, 306, 371, 372, 373,
 374, 376, 377, 378, 447, 463, 468
 šayḥ al-ta'lim, šayḥ al-tarḥiyya 359
 šayḥa 352, 355
 Šayḥī, Abū l-Makārim Muḥammad 8.
 al-Faḍl b. al-Faḍl 391, 517 nr 64,
 523
 šayḥzādagān 457
 Šayyār 47
 Šayyārī, 'Abduwāhid b. 'Alī 302, 443
 Šayyārī, Abū l-'Abbās al-Qāsim 142,
 256, 302, 427, 443
 šayyāriyya 443
 sayyid 66, 67, 410
 sayyid-i ugall 58
 sayyid uṭ-ṭi'ifa 448
 Šayzari 227
 šaziyya 53
 Schab Naḍir 102, 103
 schamanismus 512
 Scherel, Helmut 323
 Scherer, Charles 425
 Schepelern, Wilhelm 36
 scherifen 327
 Schiltberger, Hans 251
 Schimmel, Annemarie 70, 94, 155,
 492
 s. »Bibliografische hilfen«. Day-
 lami: *Sirat-i ḥusn-i Ḥafiz*
 Schneider, Max 469
 Schulz, J. Ch. 1 103
 Schweiz 220, 233
 šeb-i 'nrūs 261
 šeb-i urs huvaru 261
 Schwan 508
 Seif, Theodor 301
 seldschuken u.ä. 33, 65, 88, 101, 148,
 262, 263, 319, 321, 323, 325, 326-
 336, 355, 361, 370, 381, 404, 405,
 406, 411, 465, 486
 Selimmoschee 273
 Sellheim, III. 420
 Senegal 266, 351
 šēr(ā)kō 337
 Serjeant, R. B. 48
 Šērōya 337
 Sevilla 355, 470
 Sevim, Ali 361
 Sezgin, Fuad 151, 288
 Šāh Shaykh Jū 327
 Shukovski, Valentin 19, 20, 42, 333,
 337, 523
 s. »Bibliografische hilfen«:
Asrār ul-tawḥid
Hāḥir u suḥunāt
Qutlubi: Kitāb ul-mahgūh
 š'ā. š'iten, š'itisch u.ä. 65, 66, III,
 113, 184, 227, 228, 237, 248, 249,
 265, 285, 300, 301, 312, 323, 364,
 438, 439, 441, 450, 452, 490, 502,
 510, 524
 Šīr, Ġa'far 99, 325
 šibga 128
 Šihl 4, 7, 8, 16, 45, 46, 52, 83, 84,
 90, 114, 119, 141, 200, 252, 276,
 315, 376, 451, 453, 484, 503
 Ših b al-Ġawzi 361
 Siddhi-Kūr 349
 siddiq 143, 179, 473
 Siddiq s. Abū Bakr
 Siddiqi, Muḥammad Zubayr 364
 Sidi bel 'Abbās 415
 šidq 12, 37, 78, 115, 122, 124, 125,
 127, 146, 224, 225, 279
 šifāṭi 5
 šihna 336, 338, 436
 Sikandar-šawkat 493
 Sikatwāri Busnawī, 'Alī Dadā 303
 sikbā 113, 124
 sikka 47
 silsila 441, 524
 sim-kok, sim-kaš 500
 Simnōni, 'Alā' ud-dawla 9, 15, 16,
 40, 56, 64, 87, 93, 172, 180, 192,
 193, 245, 307, 444, 445, 507
 Sinui 199, 273
 Sindi 466
 šīr guftan, šīr ḥwāndan 228
 šīr-i kōh 337
 Šīr(ā)kōh 337
 Šīrāz 2, 6, 14, 29, 55, 74, 182, 212,
 233, 234, 255, 270, 305, 306, 321,
 339, 354, 376, 427, 461, 462, 463,
 524
 Šīrīn 382

- sirqin 123
 sirr 120
 sirr allāh 126
 Sirsuti 417
 Širwānī, Zayn al-'ābidīn 39, 452, 490,
 491, 510, 513
 Šišīnī, Ibn Qāsim 272
 Sīstān 329, 357
 Sivas 500
 siyāhat(i) 299, 480
 Sizilien, sizilisch 299, 300
 sklavedynastie 332
 Smith, Margaret S. 113, 204, 354
 Smith Jr., James Masson 301
 Snouck Hurgronje s. Hurgronje
 sōhūa 210
 Šökān 344, 361, 368, 389, 426, 427,
 436, 448, 449
 Šökānī, Muḥammad 344, 368, 369,
 427
 Šökānī, Muḥammad, ḥādīm-i šayḥ (ein
 jüngerer) 369, 424, 427
 Sokrates 246
 Sommer, Ferdinand 508
 Songhai 270
 sūr 123
 Soulah Mohammed 265, 457
 sōz 123
 Spanien 301, 474
 Spies, Otto 114, 499
 Spitaler, Anton 508
 Spooner, H. J. 368
 Sprenger, Aloys 191
 Spuler, Bertold 336
 Stewart, C. C. 457
 Storey, C. A. 19, 20, 510, 523
 Strange, Guy le 39, 436
 Strolz, Walter 91
 stūpa 203
 Suhh as-Saqqā' 8
 subhān 127
 Subki 39, 41, 49, 52, 53, 54, 55, 56,
 70, 129, 228, 289, 307, 308, 321,
 322, 331, 337, 345, 362, 372, 384,
 389, 391, 401, 404, 424, 444, 458,
 459, 519, 520, 521, 523, 526
 Sudan 22, 239, 365, 457, 475
 Südarabien 445
 sūffa 310, 311, 312, 371
 Sūfi, Abū 'Abdallāh 300
 Sūfi, Abū 'Abdarrahmān 300
 sufra 430
 Sugāsī, Rukn ud-dīn 4
 Sūh, Sūhgin 464
 Suhayli-i Ḥwānsārī, Aḥmad 323, 328,
 511
 suḥbat 359
 Suhrawardī, Abū Ḥafṣ 'Umar 8, 10,
 136, 179, 180, 187, 207, 227, 228,
 235, 278, 312, 359, 378, 379, 496,
 497, 498, 512
 Suhrawardī, Yahyā 114, 259, 499
 suhrawardiyya 438, 440
 Šükrullāh 301
 Sulamī sehr oft; einige stellen: 2,
 5, 45, 51, 54, 55, 101, 169, 180,
 181, 190, 199, 349, 355, 356, 360
 Sulamī, 'Izz ad-dīn Abū Muḥammad
 'Abdal'azīz b. 'Abdussalām 312
 Süleyman Çelebi 299
 Sulhstrasse 275
 Sūli, Abū Bakr Muḥammad b. Yahyā
 128, 307
 suḥān 337
 Sultān-i Walad 24, 87, 248, 249, 253,
 273, 386, 397, 486-488
 Sultāniyya 249
 Sultānülqudrā'i, Ġa'far 196
 Suluca Kara Öyük 418
 Su'lūkī, Abū Sohl Muḥammad 101,
 158, 164, 244
 Sumād (unrichtig) 440
 sun' 204
 Šūnī, Nūr ad-dīn 66, 198, 264, 265
 sunnat(i) 70, 205, 249
 sunniten, sunnitisch 150, 265, 443
 sūr 486
 Sūri 333, 337
 Sūri, Sayf ud-dīn 333
 Surmaqānī, Abū l-'Abbās 21
 Surmārī 444
 surūr 136, 143, 277, 284, 486
 Surūr 275
 Sūs 455
 Sūsa, Aḥmad 376
 Sūsi, Abū Bakr Muḥammad b. Ibrāhīm
 232, 304, 397
 Sūsi, Abū Ya'qūb 9

- Susnōya 322
 Šūstar 461
 Šūstari, Abū l-Ḥasan 265, 298
 šuṭṭār 230, 449
 Sutūda, Manūšīhr 39, 188, 312, 335, 442
 suṭūhiyya s. baḍawiyya
 sutūn 432
 Suyūṭī 39, 322, 331
 Swartz, Merlin S 182
 Sykes, P. M. 364
 Syrien, Ša'm, syrisch u.ä. 4, 6, 104, 180, 181, 197, 205, 232, 242, 304, 348, 357, 416, 440, 503, 507

 ta'ab 474
 Ta'ālībī Nuysābūrī, Abū Mansūr 'Abdalmalik 48, 182, 267, 270
 ta'ālīm 266
 taḥ' 215
 tāba 482
 Tābanda-i Ġumūbādī, Sulṭānḥusayn 495
 tabandar 501
 Tabarī 39, 211, 274, 300, 301, 503
 Tabari, 'Abdalmalik 458, 459
 Tabaristān 6, 24, 44, 311
 tabarruk 357, 360
 Tabāṭabā'ī, Ḥusayn-i Mudarrisi 461
 tabaṭṭul 164
 Tābūt 46
 Tabrēz, Tabriz 301, 433, 463, 464, 465, 492, 523
 Tabrēmī, Aḡlāl ud-dīn 196
 tadbir 97, 471
 Tādifi 343, 453
 Tādili 227
 taḡkir 347
 tadmir 98
 tadrīs 347
 tadschikisch ■
 Tafaḍḍulī, Taqī 464
 tafakkur 37, 342
 tafriḍ 37
 tafriqa 302
 Taḡlāzānī, Abū l-Wafā at-Ḡunaymī 181, 212, 472
 Taḡlāzānī, Sayf ud-dīn Aḡmad 255
 tafwid 98
 Taḡ ud-dīn 'Alī-i Šayḡ Abū Sa'īd 367-368, 463, 524
 taḡarrud 510
 taḡriḍ 12, 37, 241, 504
 tāḡūt 94
 tahālū 265
 tahdīd 175
 Tāhir, Bābā 328, 495
 Tāhir III, Muḡammad b. Sa'īd (falsch) 389
 Tāhir b. Abī Tāhir Sa'īd b. Abī Sa'īd Faḍlallāh s. Abū l-Faḡh Tāhir III
 Abī Tāhir Sa'īd
 Tāhiri-i 'Irāqī, Aḡmad 51, 501
 Tahmāsp I 462
 tahniyat 488
 taḡḡiq 37
 taḡḡ 432
 tahwif 164
 tahwīl 99
 Tā'ī, Dāwūd 8, 116, 117
 Tā'if 60
 tā'ifa 369, 371, 447, 448
 takalluf 93, 98
 Takrīk Ilyās b. Alp Arslān, Šihāb ud-dawla 361
 takīyya, takya 509
 taklif 88, 150, 482
 talab as-surūr 284
 talab az-ziyāda 285
 talāmiḍ 457
 talāqat an-nuḡs 145
 Talḡ, M 230
 tālib-i 'ilm, tālib-i 'ilmān usw. 262
 Tālqūn 407
 talqīn 123
 talwīn 4
 Tamastānī, Abū Bakr 2, 120
 tāmmāt, tāmmāt 341
 Tamīm 313
 tamkīn 4
 tanoḡḡus 217
 Tanūḡī, Maḡmūd Muḡammad 39
 Tanḡī, Muḡammad b. Tawīl 322
 Tantū 265, 416, 438, 482, 507
 Tanūḡī 104, 105
 tāq 108

- taqarrub(hā) kardan, numūdan 447, 448
- Tāqī, Abū 'Abdallāh 55, 294
- taqrib 441
- taqwā 152, 166
- tarab 490
- Tārābi 301
- taraddud 96
- Tarāz 324
- Tarbiyat, Muhammad 'Alī 492
- tarīqat(i), тариқ 2, 10, 294, 309, 445, 464, 480, 481, 500, 511
- tarik-i kufr 283
- Tarkān (tochter des Sa'id b. Zangī) 14
- tarkīb-i idāfi 262
- Tarsus 7, 224
- Tarsūsī, Abū 'Alī 423
- Tarsūsī, ḥwāga 'Alī 384, 423
- tarūb-i muqriyān 392
- Tārumī, Sharaf ud-dīn-i Nūrī 439
- tarwih 217
- tasawwuf 38
- Taschkent 355
- taslim 11, 37, 199
- tawrīf 74
- tatar 489
- Tauer, Felix 262
- tawāḡud 210
- tiwāḡayā 353
- tiwakkul 38, 106
- tawānim 272
- tawassu' 164
- tiwbai 37
- tawhīd 91, 125, 130, 150, 174, 241
- tawhīd-i muṭlab 15
- tawhīd ar-rubūbiyya, tawhīd al-ufū-
biyya 76
- Tawhīdī, Abū Ḥayyān 38, 150, 154, 166, 205, 275, 308, 322, 415, 445
- Tawhīdipūr, Mahdī 5
- Tawīl, Tawfiq 243
- tawliyat 461
- tawqī'-i darwēsān 328
- Tawrī, Sufyān 3, 9, 119, 154, 157, 165, 180, 320, 354
- Tāyubādī, Zayn ud-dīn Abū Bakr 395, 396
- tayfūriyān 169
- Taymī, Ibrāhīm 4
- Taymī, Sulaymān 154
- Taymūr, Ahmad 322
- Taymūrshāh-i Durrānī 396
- tayr al-marūqib 410
- tayy-i zamān 343
- tayy-i zamīn 343, 411
- ta'ziyat 262, 488
- tazwir 98
- Teheran 20, 465
- tērēr 222
- Teufel, Johann Karl 348
- Thomas (Acta Thomae) 452
- Thompson, Stith 349
- tiḡat al-qulūḥ mu'a llāh 496
- Tibet, tibetisch 270, 385
- Tibi 303
- Tigānī, Ahmad 166, 242, 481, 482, 490
- Tigānī Šinghī, Abū l-'Abbās Ahmad b. Muhammad b. 'Abdallāh 166, 481-482
- tiḡāniyya 242, 481
- Tigris 222, 286, 370, 371, 376
- Tihānī, Āḡā Buzurg 524
- Tihānī, Ġalāl ud-dīn 40, 67, 307
- Tihmān 79, 155
- Timur 40, 303, 321, 327, 395, 416, 460, 463, 509
- timuriden 40, 212, 327, 416, 422, 435, 459, 460, 461, 505, 510, 524
- Tināti 14, 257, 276, 348
- Tinī, Bā Muhammad 303
- Tinmāḡal 366
- Tirmiḡ 181, 201, 301
- Tirmiḡī, Abū Bakr Muhammad b. Ḥamid 105
- Tirmiḡī, al-Ḥakīm 3, 7, 12, 69, 74, 77, 78, 109, 119, 122, 124, 125, 143, 144, 145, 146, 147, 166, 167, 168, 179, 181, 183, 186, 187, 188, 191, 196, 204, 238, 266, 268, 301, 314, 320
- tiryāk-i muḡarrab akbar 426
- Togan, A. Zeki Validi 501
- Togo 352
- Tokai 352, 372
- Tolstoj, Leo 47

- Töş 24, 27, 46, 47, 56, 58, 67, 84,
117, 121, 231, 232, 280, 307, 326,
332, 333, 336, 337, 338, 342, 346,
361, 385, 399, 405, 414, 418, 432,
444, 454, 458
- Transoxanien u.ä. 5, 198, 203, 224,
324, 328, 342, 347, 485
s. auch Ott, Ursula
- Trimingham, J. Spencer 45, 212, 242,
306, 308, 311, 415, 439, 440, 455,
481
- tscherkessen 251
- Tschudi, Rudolf 418, 511
- Tugril 卐, 262, 287, 327, 328, 329,
330, 334, 433
- Tunis, Tunesien u.ä. 121, 181, 186,
197, 300, 413, 481
- tuqā 152
- Turnyŕ 372
- Turayŕi, Abū Bakr Ahmad b. 'Alī
b. al-Ḥusayn 372, 373, 375, 377
- turhat 433
- Turhat-i Ğām 461
- Turhat-i Ḥaydariyya 39, 288, 368,
466
- Turhat-i Sayḥ-i Ğām 428, 461
- Turka-i Isfahānī, Sū'in ad-dīn 10
- türke, türkisch usw. 223, 250, 258,
301, 331, 349, 350, 356, 387, 389,
405, 412, 418, 468, 495, 502, 503,
504, 507, 512, 514, 517
- Turkestan 41, 307, 312, 324, 407
s. auch Ott, Ursula
- turkmāntāz 326
- turkmenen, turkmānān 101, 326,
345, 381, 382, 461
- Turkmenistan 40
- turkomongolisch 47, 512
- Turŕiz, Turŕis 372
- Turŕŕi, Abū Bakr 104, 235
- turŕŕi, turŕŕi 372
- Turŕŕbađi 141, 307
- Turuq 36, 95, 202, 308
- Tŕsi, Naŕir ad-dīn 500
- Tustar 461
- Tustari, Ḥasan 417
- Tustari, Sahl b. 'Abdallāh 4, 8, 18,
卐, 99, 106, 118, 119, 142, 149,
153, 165, 179, 196, 321, 461
- Tyrus 185, 297
- 'Uhayduŕlāh-i Harawī 255
- Ū 510
- Udfuwi 247, 366, 397
- 'Uđri 270
- Uđud 69, 364
- Ūkād al-Lamŕi 455
- 'Ukkāza 46
- Ūđŕŕtŕ 249
- Ulu Ārif Ćelebi 249, 354, 372, 499
- Uluđ Beg 327
- Uluđḥānī, Āṣafī 181, 239, 327, 417,
502
- ulŕhiyya 76
- 'Umar, Šāḥ ad-dīn (nachkomme
Ahmad-i Ğāms) 9
- 'Umar b. al-Ḥaŕŕāb ('Umar I) 12,
179, 226, 252, 253, 257, 258
- 'Umar-i Ḥayyām 29, 133
- 'Umar b. Ibrāḥīm al-Turki, Šams ad-
dīn Abū 'Abdallāh 401
- 'Umar Inŕi 390
- 'Umar II, Sāma-Uŕāma 439
- 'Umāra-i Marwāzi 225, 420
- 'Umāra al-Yamānī 216
- 'Umarī 525
- 'Umarī, Muḥammad Amin b. Ḥayr-
allāh 272
- 'umariyya 439
- umayyaden 449
- Umm 'Abida 240, 396, 438, 483
- Umm Ismā'īl al-Ḥāŕidī ad-Dimaŕŕi
352
- Umm ar-Riđā Rāđiya M. Abi Sa'id
Sa'dallāh b. As'ad b. Sa'id b. Abi
Sa'id 355, 517 nr 33, 521,
522
- Unaypass 411
- uns 167, 185
- Unterägypten 438, 502, 507
- 'Uqaybi, 'Umar 223, 439
- 'Uqbānī 227
- Urdŕbād 367, 463, 524
- Urmiya 2, 5
- 'urs, ŕrās 250, 261, 262, 264, 374
- 'Usayrān, 'Aŕir 26, 354
- uŕlā 506
- Uŕnŕi, Mahmŕd 305

- ustāq 41, 197, 232
 ustāq ud-dār 371
 ustāq-i surāy 371
 ustāndār 462
 Ustuwā 444, 522
 Uswānī, Muhammad b. Yūsuf 366
 Utas, 88 87
 'Uṭba al-Ḡulām 306
 'Uṣmān (chalife) 12, 179, 365
 'Uṣmān-i Muḥūrī 426
 Uways Bak 246
 Uways al-Qarānī 181
 ūyī 122
 Ūzgand 324

 Valencia 270
 Vámbéry, Hermann 47, 349, 501
 Verh, P. J. 39
 Viedani, Sadk 440
 Vidin 349
 Vöthbus, Arthur 197, 348
 Vorderasien 251
 Vossoughi-Nouri, M. 307
 Vryonis, Speros 70

 Wackemagel, Hans Georg 220
 wa'da 265, 266
 wad(u) 266
 wadī'a 127
 waḡā'iyya 440
 wafā 522
 waḡd 37, 86
 Waḡḡūg al-Lamṣī 455
 Wagner, Ewald 416, 456
 Wāḡḡ b. Munabbih 235
 waḡḡābiten 320
 Wāḡḡī 503, 504, 507, 509, 514
 Wāḡḡ 484
 waḡḡān(u) 124, 138, 185
 waḡḡā'iyya 150, 163, 164
 wa-in raḡuma s. raḡuma
 Waki' b. al-Ḡarrāḡ 271
 Wakilī-i Fāfāzā'i, 'Aziz ud-dīn 396
 wālī 334
 Walid b. Yazīd 449
 Walzer, Richard 255
 wang 268
 waqt 2, 105, 107, 109, 220, 508
 wana' 37, 118, 285
 Waraḡānī 329, 330, 331, 339
 Waraḡānī 330
 Wardānī 330
 Wārīḡī, Abū 'Alī 305
 Warḡānī 330
 Warrāq, Abū Bakr 154, 301, 376
 Warwānī 330
 Wāṣifī, Zayn ud-dīn Maḡmūd 262, 458, 510, 524
 Wāṣif 251
 Wāṣifī Abū Bakr Muhammad II 3, 5, 14, 96, 106, 107, 119, 125, 131, 132, 148, 149, 153, 189, 314, 443
 Wāṣifī, Abū l-Faḡḡ 415
 Wāṣifī, 'Alī Abū l-ḡḡasan 265
 Waṣṣāḡī ḡubayṣī s. ḡubayṣī, Maḡammad b. 'Abdarraḡmān al-Waṣṣāḡī
 Waṡma 313
 wāyist 97, 129, 131
 wa'z 347
 Wehrot s. Markwart
 Weisweiler, Max 409, 525
 Wellhausen, Julius 351
 Wensinek, A. J. 12, 111, 251, 366
 Westermann, Diedrich 352
 Westermarck, Edward 266
 Westpersien 47, 405
 wīlāyāf(u) 37, 127, 136, 414, 427
 Wild, Stefan 304
 Widengren, Geo 261
 Wiel, Gaston 300
 Wilpert, Paul 255
 Wingate, F. R. 365
 wird s. awrād
 wīṣāl 37
 Wolff, Fritz 493
 Wölflin, Heinrich 210
 wolof 266
 Wright, William 226, 298, 304
 Wuṡmakir, Wuṡngir 322
 Wüstenfeld, Ferdinand 39, 46, 231, 316, 348, 351, 356, 429

 Yāḡfī 57, 148, 227, 373, 408, 507, 508, 526
 yaḡmā zaḡan 296

- Yagmā'ī, Ḥabīb 30, 51, 230, 382
 Yāhānisi, Abū Marwān 'Abdalmalik
 229, 253, 268, 269
 Yahia, Osman s. Yahyā, 'Utmān
 Yahyā, 'Utmān Ismā'īl 450, 453
 s. »Bibliografische hilfen«:
Ḥatm al-awḥyā'
 Yahyā b. Aḫṭam 158
 Yahyā b. Mu'āḏ ar-Rāzi 96, 113, 120,
 132, 148-184, 186, 275, 289, 346,
 496
 Yahyā b. (ḥwāḡa) Mu'ayyad-i Mihna.
 Niẓām ud-dīn 463, 517 nr 53, 523
 Yahyā b. Zakariyyā s. Johannes der
 Täufer
 yaqīn 37
 Ya'qūb, Abū Yūsuf (almohade) 393
 Ya'qūb b. Dāwūd 105
 Ya'qūbī 300, 301
 Yāqūt 39, 40, 41, 75, 304, 312, 372,
 407, 420, 421, 436
 Yār-Aḥmad b. Ḥusayn-i Rasīd-i Tab-
 rīzī 29
 yārān 365
 Yasūt 275
 Yašriḡi Šūḡili, 'Alī Nūr ud-dīn 352,
 480, 494
 yašriḡiyyā 242, 352
 Yašriḡiyya, Fātima 242, 352, 470, 480
 yaṭu'uddā 278
 Yazici, Tahsīn 22, 24, 230, 234, 299,
 383, 495, 502, 503, 506, 509
 yudminu 228
 Yūnini Ba'lahakki Ḥanbalī, Mūsā b.
 Muḥammad 339
 Yunus Emre 512
 Yūsuf, Abū Ya'qūb 104
 Yūsuf-i Aḥl 220, 460
 Yūsuf b. Ashbāl 3, 6, 12
 Yūsuf Qadir Ḥān 324
 Yūsufi, Ḡulāmḥusayn 6, 19, 36, 187,
 308, 281, 319, 341, 378
 Zabidi 315
 Zāfir al-Madani s. Madani (Madānī)
 zaḡal 505, 512
 Zaḡḡāḡī, Abū Saḥl 164
 Zaḡḡāḡī, Abū 'Amr Muḥammad b.
 Ibrāhīm 106, 204, 217, 224
 Zāhid-i Ḡelāni 397, 444
 Zāhir b. Aḥmad, Abū 'Alī 23, 41, 42,
 49, 50, 53
 Zāhiri = Zāhir ud-dīn-i Nāsābūri
 328, 330, 404
 zāhiriten, zāhiritisch 65, 100, 289
 Zākānī, 'Ubayd 281, 505
 Zakariyyā Multāni, Bahā' ud-dīn 440,
 508, 509, 513
 Zamahšari 206, 366, 449
 Zamāni 330
 Zāmīḡān 40
 Zāmīḡāna 40
 zandaqa 497
 Zandarmiḡān 40
 Zangī-i 'Aḡam 509
 Za'qal 203
 Zaqqāq, Abū Bakr 298
 Zarathustra 203
 zarḡa 266
 Zarkasi 227
 Zarkāb, Sulāḥ ud-dīn 248, 250,
 264, 416, 444
 Zarkāb-i Širāzi 29
 Zarmiḡān 40
 Zarrinkūb, 'Abduḥusayn 19, 27,
 136, 212, 326, 427, 495, 502
 Zurrūq, Aḥmad 1, 10, 36, 79, 239,
 451, 470, 471, 472, 477
 Zaryūb-i Ḥuwayyī, 'Abbās 47, 338
 Zāwa 268
 Zawāwi, Abū Zakariyyā Yahyā 155,
 164, 417
 z(awāyā u.ä.), zāwi 457
 zāwiya 430, 440
 zāwiya qalandariyya 501
 Zawzani, Abū Bakr Muḥammad 356
 Zawzani, Abū Ḥasan 'Alī 305
 Zayd b. Aslam 166
 zayditisch 300
 Zayla' 416
 Zayn ʾl-'ābidin-i Širwāni s. Širwāni,
 Zayn ul-'ābidin
 Zayn ar-Rāzi oder ad-Dāri, Aḥmad b.
 Ibrāhīm 377
 Zenker, Julius 242

- | | | | |
|------------------|---------------|------------------------------------|------------------------|
| Ziadeh, Nicola A | 338 | ziyārīde | 27, 319 |
| zindīq, zanādiqa | 150, 235, 348 | zoroastrian s. mazdaīsten | |
| zīrgāma | 510 | Zuhayr b. 'Alī al-Ḥidāmī, Abū Naṣr | |
| ziṣṭī | 490 | 409 | |
| Ziyādatallāh | 502 | zuhd, zuhhād | 37, 180, 305, 448, 492 |
| ziyārat | 203 | Zurayq | 298 |







BOBST LIBRARY



3 1142 02570 3854



New York University
 Bobst Library
 70 Washington Square South
 New York, NY 10012-1091

Phone Renewal:
 212-998-2482
 Web Renewal:
www.bobcatplus.nyu.edu

DUE DATE	DUE DATE	DUE DATE
ALL LOAN ITEMS ARE SUBJECT TO RECALL		

DUE DATE
 APR 2, 2001
 Bobst Library
 Circulation

DUE DATE
 APR 2, 2001
 Bobst Library
 Circulation

PHONE/WEB RENEWAL DATE

148612

